۱۰ منطق [illegible]

۱۰۸

فهرست شد

شرح جدید تجرید

قوله دام ظله المتقدم [illegible] اولا الموجب على [illegible]

فلا يرد على عبارة التعريف [illegible]

[illegible]

والمصنف [illegible]

العرض حالا في [illegible]

فلا ينبغي نفس الموضوع [illegible]

الا بما ينبغي في النفس [illegible]

گل به بستان دوش در بستر لبالب خفته بود — یک نسیم از بوی جانان یافته خرم شکفت

بسم الله الرحمن الرحیم

زید طویل اسود بن مالک در داره بالامس کان متکیا
فی یده سیف لواه فالتوی فهذه عشر مقولات سوی

الفصل الخامس فی الاعراض وتحقیق اجناسها العالیة فی تسعة

اختلفوا فی ان الاجناس العالیة للاعراض کم هی فذهب ارسطو ومن تابعه الی انها تسعة واختاره المصنف وذهب طایفة منهم الشیخ المقتول الی انها ثلثة الکم والکیف والنسبة وهی شاملة للسبعة التی جعل ارسطو واتباعه کل واحد منها جنسا وذهب طایفة اخری الی انها اربعة الحرکة والاضافة والکم والکیف وانما ارجعنا الضمیر المستتر فی قوله وتحقیق الی المقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو کان راجعا الی الاعراض علی ما هو الظاهر من عبارته لکان الحکم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القایل بوجودهما فی الخارج فان قلت هما علی تقدیر وجودهما فی الخارج داخلتان فی الکیف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور فی تعریف الکیف کما سیاتی اعتبار قید یخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز کونهما نوعین حقیقین فلا یکونان من الاجناس فضلا عن ان یکونا من الاجناس العالیة ویتبین انحصار الاجناس العالیة للاعراض فی التسعة یتوقف علی کون

هذه التسعة اجناسا وعلی کونها غیر مندرجة تحت جنس وعلی کونها شاملة لاجناس تحتها وعلی انه لا جنس عالیا غیرها اما کونها اجناسا فیتوقف علی ان اطلاقها علی ما تحتها لیس بالاشتراک اللفظی اذ لا یکون هناک معنی مشترک حتی یتصور کونه جنسا ولا علی سبیل التشکیک اذ لا یکون من المقول بالتشکیک لا یکون ذاتیا لما تحته فلا یکون جنسا له بل اطلاقها علی ما تحتها بالتواطؤ ولیس مع ذلک ایضا من قبیل اطلاق اللوازم المقولة علی ما تحتها بالسویة بل من قبیل اطلاق الذاتیات علی ما تحتها ومع ذلک لا بد ان لا یکون تمام ماهیات ما تحتها من الجزئیات بل یکون تمام المشترک بین ماهیاتها المتخالفة الحقیقة حتی یتحقق کونها اجناسا ولکن المناقشة فی کل واحد من الامور المذکورة وکذا اینا قش فی کونها غیر مندرجة تحت جنس بل شاملة لاجناس تحتها فقد یمنع لجواز کون ما تحت بعضها انواعا حقیقیة ویجاب بان المراد ههنا من کونها عالیة انه لا جنس فوقها فجاز ان یکون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عالیا غیرها فلا حجة علیه بل غایته عدم الوجدان قال الامام هذه الاشیاء التی یتوقف علیها انحصار المقولات فی هذه العشرة مما لا سبیل الی تحقیقها وما یقال فی بیان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالکم والا فان لم یقتض النسبة لذاته فالکیف وان اقتضاها فالنسبة اما الا جزاء بعضها الی البعض وهو الوضع او المجموع الی امر خارج وهو ان کان عرضا فاما کم غیر قار فمتی او قار منتقل بانتقاله فالملک والا فالاین واما نسبة

لجواز ان یکون اثنان منها او اکثر مندرجة فی تحت جنس شامل لهما او لها کونها صح صح

فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل
او يحصل هو من غيره فان ينفعل فان كان جوابا فهو لا يستحق النسبة
له واليه الا بعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه
ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذ
كر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدا بالكمية لانها
اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من البقية اما انها اعم وجودا من الكيفية
فلان العدد عارض للامور المفارقة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات ا
لعارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا
منها وكون المجردات عالمة مثلا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ا
ن لا يكون علمها بحصول صورة الاشياء فيها وفيه بحث ان العدد ايضا يعرض
لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح
وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها
الا بقياس الى الغير بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات مو
ضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره
الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته
القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه
على حد واحد مشترك منهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشتر
ك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها

بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الا اختصاص
بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح
والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود
المشتركة كونها يجب مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب
كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه
لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من ا
لمقدار المنقسم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم
الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي
عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقيا
س الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذ
كور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا
من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهما الاربعة والستة كما كانت النقطة مشتركة بين
قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او
غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات
الثلاث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في
الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل
هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلثة

تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة بمعنى
انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من
الاعراض الذاتية الاولية للكميات واما بعرض لغيرها بتوسطها فان العقل
اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم منها بالمسا
واة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لم يمكنه ذلك و
منها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما
يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض
فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل
اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى
يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران
نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الا
ستعداد في المقدار ... لا انتفاء المقدار عند حصول الانقسام كا
لحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه ومنها امكان وجود العا
د فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في
الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد
بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل
للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التضعيف في المقدار تضعيف
في العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه

ولعدها

واحد عادّ او لما عد المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول عرض العادّ الا بملاحظة
احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلاثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد
والمقادير يعرض له اولا اي بالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور
عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته
وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان
المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيلزم تعريف الكم بها دورا
وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللا
مساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله
مع المتكمم به ولا واحد ثم ان العقل يجتهد في تميز احد المفهومين عن الآخر فلهذا
يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس لعشي هذا المحسوس
يستغني عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف
معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب
المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء
بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها
للكم المتصل ثم قال اقول اري انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة
عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام
في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك
اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل
ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل المنفصل بر

الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واقول الخفي ان محصل
كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل
وحاصل بالقوة ولا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا
من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة
اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يلزم حصولها للكم المتصل واما الفر
ضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد
بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى
حاصل لكليهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل
وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير
الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ماله ارتباط بالكم بالذات مصححا لا
جراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار
والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال
في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا
لاجراء اوصافه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها
اما في المدة او الشدة او العدة قالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات
كم منفصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم
متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم

المنفصل

المنفصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا اشار بقوله
ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي
هو الثاني من القسمين في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل
الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما ثم اولهما تتمه
والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع
الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات
فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك
للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول التنافي وعدم
الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم لان غيره
اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خا
صة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجواهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور
يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان
الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان
حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط
عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعرض الشيء للشيء ينافي الضدية بينهما وكذلك
الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين ينافي الضدية
بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين
اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما

غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين
من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالقوة غير موضوع
الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم
التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون
بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان
كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة
الى الآخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول لم يثبت
بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا متقوما له على ما سبق
ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق
ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا الاستدلال
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية
بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين
سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج
تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب
للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح
يرد عليه مثل ما اورد على الاستدلال بالعروض وهي انه انما يدل على
انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم لا على انتفائه
بين الخطوط والسطوح وبين الخطوط والجسم لا على انتفائه بين انواع

السطح

واحد منها

واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان
في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد لتضاد المشهور بالتكاثف
التخلخل او لتكاثف الحقيقيين وايضا ان الجسم قد يكون
موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بتوسط سطح منهما والسطح
كالمحور للكرة فلا مانع للخط من تضاده ويوصف الكم بالزيادة و
الكثرة ومقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها
اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ
يقال هذا الخط اطول من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح
والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف
بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اقل او اكثر من ذلك العدد واما
وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من
الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط
او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك
اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح و
الجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط
شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من مواد واحوالها فاذا تخيلت الشخص اعني المقدار الممتد في
الجهات الثلث من ان غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها

تناهيها در

كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا
متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها
في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية
يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة
في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه
بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع
الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي
غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا
المتعقل كذا قيل اقول وفيه نظر لان مساواة الصورة لذي
الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة
كالجبل والسموات وح كم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه
وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من
غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا
وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل
خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم
التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما
سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة
والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم
كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة النفوس تأنسا لها باليقينيات

وبتعبد

وبتعبد الهاعن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها
وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبارات اي هذه الا
نواع الثلثة تختلف بنوع من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن
ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء
ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا
يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا
عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة
فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل الا
النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتدادها وان كان قليلا جدا في الطو
ل بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا
نقطة وكذلك لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي
ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن
تخيلنا السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول
والعرض مجردا عن الامتداد والعمق بالمرة فلا بد ان يتخيل له
عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على ذلك التقدير ايضا
جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والسطح والخط

يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه لا
يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول
وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع غفلته عن
الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه
وهذا القايل ايضا صرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقع في
جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة والافتقار الى
هي البرهان وثبوت الكثرة الحقيقية والافتقار لا عرض التقوم
به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودليلا
بل خاصة كل واحد منها مختصا بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقرير
ه ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقع في جواب ما هو عند السوال
عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى
الجوهرية عما يقع في جواب ما هو عند السوال عنها واعترض عليه
بان بطلان التالي ممنوع حتى تقوم عليه برهان واما ما ذكر في تعريفا
ت هذه الامور مما يختلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون
من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخا
ص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء
حقيقة الجسمية المتخصصة فان الشمعة المتخصصة بعينها تتبدل

مقاديرها

مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان
لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث
يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة
منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق
واذا طولت تتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع
ان الشمعة المتخصصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء
عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر
الشمعة كالشكل بل بما في اعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزء
منها وتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
جزئه فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي
فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي
القايم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا
بظواهر الشمعة فقط بل متعلق بما في اعماقها ايضا فالتبدل ليس مقصورا
على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث
اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة و
نقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول
ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون نفيه بتعين

والمبحث في جميع تلك الصورة واحدة لا تختلف لكن

المتبدل اذا اشتبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المثل

فمجال واعترض عليه بانه فرع نفي جزء الذي لا يتجزى فان من

قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقا

ل الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف

اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما شاملا للسطح والخط

ايضا بان يقال انها ايضا عرضية لان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا

اذا جعلت ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الست

والخطوط الاثني عشر التي كانت لم يبق بل تبدل في المكعب قد تبد

لت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق

بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل

للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم

يفتقر الى البرهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا اجساما غير متناهية وما يكون

اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي

اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بامر خارج عنه لا يكون

مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلته قد تكون خارجة عن

الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء

ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج

٩

عنه لم يكن كذلك اعترض عليه بان مقوم الشيء ~~بسبب امر خارج~~ انما يكون

ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت

له مقومات بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة

مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة

بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة

عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزء الامر الموجود

واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان

الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون

يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم

مطلق ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي

وجد فيه وقد استدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها

صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض وهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الا

مور على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرا لما تقدم من استحالة

الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره

ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار مفتقر في تقومه

الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره

ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض

يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا

كالسرير فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام

وقوله والتبدل الى قوله لبطلى عرضيته لجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان
التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى زمان
يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض
العرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف
اعداما وان اتصفت بها مع نوع ما من الاضافة السطح طرف الجسم
والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا والمختار
المذا انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة
وهذا القدر لا يقتضى عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست
باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهى بها ماله الاطراف اعنى الجسم
والجسم ذو وضع فما ينتهى به ذو وضع اعنى الاطراف يكون ذوات اوضاع
لامتناع ان ينتهى ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات
اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه
بانه يدل على ان الخط ليس بمقوم للجسم مطلق ولا للجسم الذي لم يوجد فيه
ولا يدل على انه ليس مقوم للجسم الذي وجد فيه وقد استدل تارة على
عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض
وهي بالعرضية اولى ونازعه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها
لها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف
كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته فقط فلا شك انه يوجد

هناك

[illegible]

[illegible]

هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى
جهتيه فقط يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى
الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو
النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كل
منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يتلاقى به كل واحد
منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل
موجودا منقسما في الطول والعرض وهو كذا دون العمق والا يلزم اما تدا
خل الجسمين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما متلاقيان عليه
وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة
بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان
السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء
امر عدمي يعرض بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية
عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ اما ان يكون
احدهما متلاقيا للاخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالاسر وح
يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين لزم
التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على
تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقتا عند
تلاقي الخطين لزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان

[illegible]

بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا
وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع
التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح
لا حظ له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما
من جهة العرض والطول لان السطح ~~يتصف~~ يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل
الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حظ للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين
مطلقا اذ لا حظ للنقطة من العظم والصغر من جهة وبالحاصل ان
امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث
لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل ويجنس معروض
التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم
الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب
مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه
وبين الاطراف وهي انها انما يعرض للكم المتصل بسببه
ولها اعتباران لانه يوصف بها الامور التي لا تحقق
لها في الاعيان الثالث من الاعراض التسعة الكيف

ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى
تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم التامة فضية اذ لا يتصور
لها جنس وهو ظ واما الفصل فلما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل
له لم يظفر والكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية
والمغايرة للكم وللاعراض النسبية لان التعريف بها كان تعريفا
للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية
ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية
الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا
نسبة فخرج الجواهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة
والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللا
قسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم
حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي
اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق
لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم للكيف بقيود عدمية
كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به و
اقسامها اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم
من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها

ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات
والثاني اما محسوسة باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية
المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية
او كمال وهو الكيفية النفسانية فيتوجه لم قلت ان الكمال الخا
رج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يثبت ذلك
الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون
محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا ام
ا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام
غايته انا لم نجده فلا اقل من الاستقراء فلتعول عليه اولا ومنها
ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس
او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود
النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل
الاول هو الكيفية الاستعدادية والثاني هو الكيفية المحسوسة فيتوجه
لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان
يكون كيفية هو بها الفعل من الاستعداد ولا يكون محسوسة
والمحسوسات بقية بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام
الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل

السميت

سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها لخصوصها
بخصوصها او عمومها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العام
فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط
مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرا
رتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة
للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والآن فالحرارة ليست
نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة
زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها لتمييز الهاعن
الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك الشبهة وقد بقي هذا القسم
يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات
لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق
الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة
زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوايل ان هذه الكيفيات
نفس الاشكال قالوا ان الاجسام منتهي تحليلها الى اجزاء صلبة
قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك
الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي تحيط بها اربعة مثلثات
تكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فتحس منها حرارة
والاجزاء التي تحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف

وهو ما يجري وللااضافيا لحرارة آلنار وغيرها اذ ما يه
تقدير ليس تحتها نوعا اضافيا فهو نوع اضافي بجنسه
الى ما تحته وهو حرارة آلنار وغيرها فان كيمون لا
نوع اضافي بالنسبة الى ما تحته وهو حرارة آلنار مى
وغيرها فان يكيون نوع اضافي للجنس
لان ما كما صرحوا به م د هد هو هد

لاعتقاد و ٢ ح

وفي بعض النسخ اصلية وجهات
الاجزاء هي اصول الاجسام واليها
التحليل والتأليف جم

غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في الطعوم فان
الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه
هو الحريف والجزء الذي يتلاقى في هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول
في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض
والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط
هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض
وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة لكن الله تعالى
اجرى عادته ان يخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا
الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت
هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات
عبث لكن المثبتين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال
ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم غير مدركة
باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما
ذكرناه ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموسة
هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان
قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان
اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو
تلك الهيئات فقط قلنا لا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال
مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية

محسوسة

محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على
ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست
نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة
في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات
مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد
هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت
الكيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول
القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة
ونحوها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه
بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير
متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات
انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات
هي الاطراف فيجوز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان
جنس الاشكال ليس فيها تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات
فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك
انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا
اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الا
شكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافها بالكل

اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني
يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء
على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه
الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء
على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة
والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني والثالث هذه
الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى
رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج
لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج فتكون
مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج الا الكيفية
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فانه لا معنى للمزاج الا الكيفية
الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا الذي يستسخن بالقياس
الى البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس
الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات
الملموسات لوجهين يسمى اوائل المحسوسات لوجهين احدهما
ان القوة اللامسة يعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه
القوة وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد

للمشاعر

قوله مدار الوجه الاول على تقسيم القوة اللامسة بحسب الوجود [illegible] الى القوى الاربعة الباقية [illegible] تعميم الكيفيات الملموسة [illegible] في العناصر [illegible] الوجود [illegible] فيما عل جسم [illegible]

الغرض [illegible] ان يكون [illegible] المقصودة [illegible] والنفس [illegible] ضعيفة [illegible] بالاضافة [illegible]

١٤

للمشاعر الاربعة كالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك
ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن
الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت
هذه القوة منتشرة في اعضائه والحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان
عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليست بهذه المرتبة من الضرورة
في ان الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة
والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة
والحكمة في ذلك ان الابصار لما يتوقف على توسط جسم فلا بد
ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت
الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذا
الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او
اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة
الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية الذوقية والا لم يحصل
الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا
الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط
باجزائه منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه
وكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد
ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل
الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة له الى متوسط حتى يلزم

خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفته كذلك

هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات

وما عداها اعني اللطافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف

والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتهية

اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط

فقد يجاب عنه بانهما من باب الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة

للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة

من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فذكروه من خواصهما

لم يقصد ايجابها تعريفهما بل قصد ابيان احكامهما قالوا ان من

شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم

ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة

وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان

الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض

لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف

من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء

وربما نفذه الحرارة حتى تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك

تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب ذلك المركب ثم يحصل عند

تفرق

تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات

لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان

طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها

الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة

معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي

هو الالتيام فينسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى

معداتها فلهذا تبين ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع

المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان للمركب الذي

لا يكون التيامه شديدا التيام واما الذي يكون التيامها شديدا

فلا يخ اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال

او لا فعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما

في الذهب لان النار ان لم يفرقه لان التلازم بين بسائطه

شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف

الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب

هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر

وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث

تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا

جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة

باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا

كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق

وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما
يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة
الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفريق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب
اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة ينقلب بعضه هواء ويتحرك بطبعه
بما يفيده الحرارة من الخفة الى الفوق والميل ويختلط ويلتزق بذلك
الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا
فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس
اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتخالف
الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت
من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضما
مها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم
الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر

والتفريق لازم لجمع المختلف بان كل جزء ينفصل
من كله فاذا تركب المختلف الاجزاء وجمع صار
ينفصل عن الاخر بالعكس من ...

مخالفة

١٠

مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة انما يطلق على اربعة معان
احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة
من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس
او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة الحادثة التي توجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كا
لجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها
كدخانية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة
المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب
جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج
وذلك لان الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا
وقواما ما لم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة
الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب
معه نيا فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب
فذلك الجزء الناري الذي شأنه وتعينه ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها انما تدفع البارد الوارد على البدن المركب بالمضادة
لكن تدفع الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار
الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع
اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ فعلى

اذا خالط سائر الاجزاء العناصر
وحصل منها مركب كان ذلك
الجزء الناري م

والنضج

هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة ليس
بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكو
ن الغريبة ليست كذلك حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريبة
صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت
الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل
فعل الغريبة وقد ذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة
بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما تستفيدها
المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى
الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها
تقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الا
سطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي تفيض
عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب
لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت
العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب
نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية
ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب
وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة
النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي

فتلك

فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستد
ل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات
لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس
تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست
كذلك الثاني ان حرارة النار عند ما تقوى على الفواكه تحرقها واما
تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها فلذلك صار
يسرع ادراكها في البلاد الحارة ويعسر ادراكها في البلاد الباردة
الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف
اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السما
وية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دو
ن الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت
اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك
فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال
الطبيعية جودة والغريزية تفارق البدن مع مفارقة
النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة
بدليل ان بدن الميت ربما كان يلمس ويدرك من الحرارة
في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج فلا يليق ان الحرارة التي عفنته ونفخته اسطقسية

من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة من حركة الاجزاء النارية
التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الممتزجة الرطبة
الى الانفصال فتحيل ما تلقاه من الهوائية لحركتها الى الطبيعة النارية
فتزيد بذلك وتستولي فتسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل
به لطيفها عن كثيفها فيتحلل الممتزج اما الى بسايطه الاولى فلا يبقى
مزاج او يبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصا
ن الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تتحرك اجزاؤه الى الانفصال
فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان تستولي على رطوبة
البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان
فقط بل موجودة في النبات ايضا لانها لا تعفن العنبة في شجرتها
كما تعفن اذا قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة
مثلها الا انها لا تظهر في لمس ظهورها في الحيوان واعلم
ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشترا
ك اللفظ على ما يتوهم بل هو بمفهوم كلي واحد هو الكيفية الملموسة
المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبا
رة الشيخ ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان
اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية
الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي

الموجود

ايضا

ايضا ومما ليس من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول مما ليس
يدرك بحس اللمس وما بقي منها ان معناه ان الحرارة يطلق على معان
اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة
بالحرارة الغريزية والكيفية الفايضة من الكواكب والحادث من الحركة
ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار واكثر
طوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب
وله وصفان احدهما قبوله سهولة التشكل والثاني سهولة الانفصال والا
نفصال فبعضهم عرف الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقال
هو الكيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم
يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي يلينا بسبب
مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق على معان
اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة
التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى
الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماوات
شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان
يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان
الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء

الاطلاق الحرارة على الغريزي الاجسم عند من لا يجعله من

بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون
على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن يبقى لزوم
كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك
انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة
فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل
بالكيفية المقتضية لها كون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة
في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في
الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب
القابل ايضا وجرم الهواء لكونها ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة
المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فالكيفية يقتضي سهولة التصاق
الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون
ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل
قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان
يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق
حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه
ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

المقتضي يكون بحسب

من الما

19

من الماء بل الامر بالعكس والصبا فد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال
وليس العسل اسهل انفصالا من الماء فان الرطوبة بذلك المعنى
اي بالمعنى الاول وان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست
محسوسة لان الهواء ارطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان
الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا
يظهر ويظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا
فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة
وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات
من الشفاء لا انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة
ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى
الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها
بلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة
بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد
استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة
ايضا بالاشتراك على جسم رطب كالماء بالمعنى الثاني جار على ظاهر
جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه
وافاده لينا لا يسرح مبتلا بل منتقعا والبيوسة بالعكس يعني
انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل لشكل الحاوي الغريب فهما متغايران باللين والصلابة

فيه اي البحث الذكور من ان

الرطوبة الخفة حاصله

فنقول ان لنا جسما رطبا مبتلا ومنتقعا فالرطب
وهو الذي يكون بصورته النوعية مقتضية بكيفية
الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل وهو الذي
التصق بظاهره وذلك الرطب والمنتقع
وهو الذي تعدى ذلك الرطب في عمقه وافاده
انيا شيع سواء فصح

فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشي بها
قوام غير سيال فينتقل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة
واما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام
قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليس كذلك الا
ول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف
الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة
عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين
والصلابة ليسا من الملموسة البتة لان اللين هو الذي ينغمز
وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني
شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعد القبول لتلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما
محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب
القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو
عدمي والثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة
الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة و
اللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق

مركزه

مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وثقالان
بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل
والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز
الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة
بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين
احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء
فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي حركة
بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة
الاضافية تقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ
المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية
تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار
سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول
يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني
الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية
بالاعتبار الاول تقتضي ان يكون الامر بالعكس من ذلك اي يكون

يعني اذا فرض الماء والارض عند مقعر فلك القمر كان حلهما وطبعهما كانت الارض سابقة الى المركز وكذا النار والهواء في الخفة اذا فرضا عند المركز كان حلهما وطبعهما كانت سابقة الى المحيط

يقتضي بها الجسم ان يتحرك

الماء والارض

مسافة مكاني اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض فبين
ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم خلى وطبعه
يحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني
النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم
خليت وطباعها تحرك الى ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت
ايضا تلك المسافة وان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني
الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم
ثم خلى وطبعه يحرك الى ان يتصل بمقعر الفلك كرة الهواء فيكون
قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون
مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطباعها تحركت الى
ان تماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت
ايضا تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر
من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء
بحيث تماس مقعرها مقعر فلك القمر فانها ح تتحرك بطبعها
الى ان تماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة
النار والهواء والماء واذا افرضناها بحيث يكون مركز العالم على
محدبها فانها ح تتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها

مقعر الهواء فقد تحرك في مسافة مكاني الارض والماء ولا شك ان المسافة
الاولى اكثر من الثانية واذا افرض كرة الهواء بحيث تكون مقعرها مماسا
لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس
كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بمركز
العالم بالقياس البسيط وانما اعتبر ثقل الماء بالقياس
الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متغاير
كان في اشتمال كل واحد منهما على حصته وحظه من الثقل وحصة
من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الا
خر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول اقول مدار هذا الجواب
على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين
اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة
في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف
كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة
المفروضة للخفة المضاف وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد
يسبق الى الوهم ان ثخان العناصر الاربعة متساوية اعني
بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف وما بين المحيط والمركز
في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل
بل كان يكفي ان يقول بفرض مقعر كرة الماء بحيث تماس

خفيفا

فان احد الطرفين فيها الارض والماء والهواء وبعد حذف الهواء المشترك يبقى في طرف النار والطرف الاخر الارض والماء

الارض والماء والهواء والنار ... وبعد حذف المشترك وهو الماء يبقى في الطرف الاول النار والهواء وفي الثاني الارض

مقعر الفلك ثم يفرض انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى
ان تماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء
والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر
الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان
يقول يفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرض
انها خليت وطباعها فانها تحرك الى ان تماس محدبها مقعر كرة
النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الا
رض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة
النار فقد تحرك في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض
ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه
من ان في كل عنصر من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من
الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة
لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة
كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط
واخرى من المحيط الى المركز مع انه بط فان العنصر الثقيل المضاف
اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المط بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا
صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل
من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا

وجد المحيط

وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن
فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه
والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى
واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق
على المضاف ويأخذ المركز او المحيط منه ويحصل الجواب عما اورد
على ما ذكر في الجواب من ان الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان
الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما
تحركتا نحو المركز وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون
الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر
في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا
فرضنا عند المركز وتحركتا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة
فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قلت
فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا
يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ ~~المركز وكذا لا يصح~~ المحيط لان الثقيل المضاف
قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكانا ما الطبيعي ومقصدا هما الاصلي
كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والمحيط الخفيف

المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان
المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين
وتوضيح ذلك لان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور
في امكنتها الطبيعية واذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعنى
الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال الزا
يلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة عناصر اعنى النار والهواء والماء
وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض
مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم
ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن
يقطع الثخن الذي منهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي
كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج
عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا
يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان تماس محدبه مقعر كرة النار
فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ الى المحيط
ولكن يقطع الثخن الذي بين المركز والمحيط حتى يصل الى
مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري
ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل مطلقا
وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم

مدافعا

عقبها بمباحث الميل

مدافعا لما يمنعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة
بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره
فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي
ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله
الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين
له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه
عن تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل
الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل نبات الى التبرز
والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون
اولا وبالذات من غير شعور وارادة والمراد بالنفس ههنا
الارادي ومنهم من جعل النفس اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس
فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس ولهذا الاعتبار
يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بما يصدر عن الحركة
على نهج واحد من غير شعور وارادة وهو علة القريبة للحركة
اي هو سبب يقتضي الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود
الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن
الثابت منفصر يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه

في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب
على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك
المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة
من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة
او القاسر لان المتحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على الاقتضاء ملائمة
تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل
ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان
يستند شيء من مراتب الى الطبيعة او القاسر بل لا بد
هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان
يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند شدته
وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا
وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظته اجيب
بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة والقاسر
وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة
الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود

الميل

الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة
فان الحجر المسكن في الهواء يحس فيه بدافعه ويعلم بالضرورة
انها تقتضي نزول الحجر المقصود منه بيان الحكمة في توسط
الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك
واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية
والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون
لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل
حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة
متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان
يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كما في السفينة
يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا ويمتنع اجتماع ميلين
ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا
كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب
القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل

بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف
عنه الاثر لفقد شرطه او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان
مختلفان يمنع كل منهما الاخر من التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان
في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه بط بالضرورة
لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان
يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم
اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه
اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور هنا وبين ما يكون مقتضى
الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين
مختلفتين ظ في حركة الاينية والوضعية دون الحركة الكيفية واراد
بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقا
بلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية
اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط
وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة
واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف
الحركات القسرية والارادية هذا اقول الحق ان الاعتبارين

الطبيعين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في
شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من
الميول لانها قد تجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان
فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل
ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء حجران المرميان الى
جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار
معاوق داخلي اذ المفروض انه لا ميل فيه الى جهة السفل
واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية
ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركة [illegible] كنه
ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي
يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط
فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لمقتضى جذب
الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة
فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحال اصلا وليس
ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم
يصر مجرد قوته عائقا لفعل الاخر فاذا قد فعل فيها
كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله

الى قوله وان كان

كل واحد منهما بحيث لو خلي عن العارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة ومدافعتها لمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك وانما هو الميل الى جهة جذب الجاذب لولا ثبوته لتساوي ذو العائق وعديمه برهان بيّن ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق ما وتبيّن انه يقطعها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فتساوى حركتا

مقسور بين

مقسور بين ذي العائق وغير ذي العائق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين يعني المتكلمين المتأخرين تتعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وتتماثل وتختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد اي بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة من كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان الثقل ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد اللازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى المحل لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا

ويتولد منه اشيا لبعضها لذاته من غير شرط ولبعضها بشرط
ولبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشيا لبعضها
يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطه ولبعضها يتولد عنه بلا واسطه
قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط
فهذه ثلثه اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
فانها متولده عن الاعتماد بلا واسطه ولا بشرط والثاني ما يتولد
عنه لذاته كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد بلا واسطه
لكن بشرط المصاكه والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطه
كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد
عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوا من الكيفيات
المحسوسه المبصرات مطلقا يعني سوا كان اولا وبالذات او
ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فان الامور التي يدرك
بالبصر مطلقا هي الضوا واللون والاطراف والحجم والبعد والقرب
والوضع والشكل والتفريق والاتصال والعدد والحركه
والسكون والملاسه والخشونه والشفيف والكثافه
والظل والظلمه والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
ومنها امور راجعه الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع
والنقوش والتحدب والتقعر وغيرها داخله تحت
الترتيب والشكل والاستقامه والانحنا والتحدب و
التقعر والحركه والبشر والطلاقه والعبوس والتقطيب

داخله

داخله تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبه من
السيلان واليبوسه من التماسك واما المدرك بالبصر اولا
وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوا وهذا اعني المبصر بالذات
عند الجمهور وهو الذي من الكيفيات المحسوسه دون غيره
وقد تحقق فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان
في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر
اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره
ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضو
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوا وابصاره
فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من الضوا
واللون طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما ستذ
كره واما طرفا الضوا فهما الضوا الاضعف والضوا الاقوى
وللاول حقيقه اي للون حقيقه نبه به على بطلان قول من زعم
انه لا حقيقه لشي من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من
مخالطه الهوا المضي للاجسام الشفافه المتصغره جدا كما في
الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزا مائيه متصغره
جدا وليس بينهما تفاعل يودي الى مزاج يترتب عليه
لون بل يداخل تلك الاجزا هوا واشعه فائضه من الا
جرام العلويه وينعكس تلك الاشعه من سطوح بعضها
الى البعض ويتراكم الاشعه بعضها على بعض والشعاع

المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت
على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير نير
يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رأى الحس
الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين
الشئ وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما
موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيهما متخيلا لا محققا
وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد
الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل
بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المد
قوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض
فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع
الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من
حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء
ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد
يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء

والضوء

والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت في لطافة الهواء ومنهم من قال الماء
يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء بمعنى ان
الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء
وليس كالشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح مكلمة
فيحصل فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا والبقاع
الشيب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك
على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض
واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد
لا ينسلخ وايضا البياض تقبل محله الالوان كلها بخلاف
السواد والقابل للشئ يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة
تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد
الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي
مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب
الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض
فيه فلا يلزم اعراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان
المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات
متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر
فالشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالشف

سبب لظهور البياض ولكنا ندعى ان البياض
قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى البيض المسلوق فانه يصير
ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت
الهواء عنه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن
العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى
انحل فيه ثم تصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف
ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى ويبالغ فى
تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض
غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض
فليس ابيضاضه لان الشفاف تفرق ودخل
فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف
الا بعد الابيضاض وكما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار
ولا يبيض بالسحق والتعويل مع ان تفرق الاجزاء
ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به فى الشفاء
على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء
بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتخاذ من البياض
الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم

العفوية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة
الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب
عنه الالوان فان لم يكن الا السواد والبياض ولا حقيقة للبياض
الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن فى تركيب السواد
والبياض الا الاخذ فى طريق واحد ولم يقع الاختلاف
فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة
ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف
اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة
فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة
هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب
ان يكون هو تركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما
على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هى لطافة
الهواء للاجزاء الشفافة مع ان فى اللازمتين نظر لجواز ان يقع
تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء
مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض
المتضادان يعنى طرفا اللون السواد والبياض ضدوهما
متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضع
واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من

السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما
الغبرة فقط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما
لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى
واحد منهما على صرافته والاقسام بط باسرها اما الاول
فلانه لو بقى كل واحد منهما على صرافته اذ لا يبقى لزم ان يرى
الجسم فى غاية السواد وغاية البياض اذ المراد
بالبقاء على الصرافة ان يكون حالة عند الحس فى زمان الاجتماع
كحالة عنده فى زمان الانفراد واما الثانى فلانه يلزم ان
يرى الجسم فى غاية البياض ان كان الباقى على
صرافته هو البياض او فى غاية السواد ان كان الباقى على صرا
فته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذى لم يبق على
صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث
فلانه يلزم ح ان لا يكون شىء منهما موجودا البتة بل الموجود
لون اخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم
بقاء شىء منهما على صرافته التى كانت ثابتة له عند
الحس حالة الانفراد انتفاؤه فى نفسه بل جاز ان يكونا
موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون
المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما
او احدهما ويتوقف اللون على الثانى اى الضوء
فى الادراك لا فى الوجود يعنى ان الضوء شرط رؤية اللون

لاشرطا

لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء
فالوا انما يحدث اللون فى الجسم عند حصول الضوء فيه
وهو غير موجود فى الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم
فى الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين
واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون فى الظلمة فذلك اما لعدمه
فى نفسه او لوجود العايق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عايق هناك
سواه والثانى بط لان الظلمة غير مانعة من الابصار فان الجالس فى غار مظلم
يرى جماعة فى خارج الغار اذا اوقد وانارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء
شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئى وقال ابن الهيثم
اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا و
وقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف
ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد
واذا وقع عليه وهذه البياضات المتفاوتة فى الشدة
والضعف متحققة بالبينة يوجد كل منها مع مرتبة مراتب
الضوء مناسبة لذلك اللون فى القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك
ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس
منها فاذا افقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان

شديدا واذا وقع فيه ضوء اقوى يرى فيه بياضا اشد

كلها وانما قلنا نتحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك
لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء
عند انتفائها ليس لانتفائه بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز
ان يكون للالوان طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد
تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم
بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس
الا في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب
الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس
بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فتوهم
من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان ما هو
اقوى في الصورة الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون
مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد
ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء
وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم
ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأمل
في ذلك تأملا شافيا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم
ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل
الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم

للضوء

٣١

للضوء مشروطا بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا
بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
التوقف منعناه وان اراد المعية والاعم فهو غير محال على انه
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه
ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة
بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض
او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس
بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والآخر ظاهر
له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس
امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال
المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد
قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق
هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل
بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف
الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو
اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس
الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدل اولا عليه بان اللامع بالليل
مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في ضوء السراج
ثم السراج يرى مضيئا ضوءا اشد بدا ولا يرى ضوءه في ضوء

اليراع ذباب يطير بالليل كأنه نار

ولقائل ان يقول ... مستفاد ... اشد ... ضعف كما ... في المرايا فان الحاصل في ... الحدقة ... في الحدقة من ... المستقيمة ... الاخرى ... من مقابلة الشمس ... والمجموع بعضه ... والسبب اقوى من الحاصل ... وهو الخزانة ... مع فتح الدال وهو ... الشمس والثاني ... استفادة من ... واختلف احوال ... استفادة من الالة ... الاختلاف ... والضعف شيع مواقف

القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد بدا ولما لا يرى ضوءه
في ضوء الشمس وما هو الا ان يحصل له ضعف في الظلمة
وكان اللامع بالليل لظهور قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور
كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم يره لعدم زوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج
والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور
الوان بها عند الحس كما ان زوال الملابس الاخفاء الوانها
عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره وقال
الامام لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال
الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يشتركان
في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي
الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما مشاهدة الحس
واما ان البلورة والماء اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء
يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون

وما كان قابلا للشدة والضعف م

قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل
من الضوء واللون قابل للشدة والضعف يكون الاشد
منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان
نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون

من كل

من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد
منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف
منهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن
التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكن نعلم
قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد
نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية
خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك
من عوارض ما يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه
بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا
لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع
الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا
فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم
او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود
لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى
الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا
تكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه
بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات

مت وبه فى ان تحققها ذهنا وخارجا بحصول بدونه ولا يرتفع
يرتفع شئ منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا
فلا يكون الامر الخارجى بالنسبة الى شئ من الجزئيات
اولى او اشد فان منع استلزام تساوى الجزئيات
فى هذه الاحوال لانتفاء التشكيك فى الامر الخارجى كان المنع
مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا التانى
ان الامر الذى به تحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد
من الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت
فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم
يتحقق اشتراك الاضعف والاقوى فيها لانتفاء بعض
الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر
ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضوءا والا
لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح
هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك
قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم
العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية
التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة فى مفهوم
البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والا كان مفهوم
البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل فى ماهية المعروض

اقدم

للضعيف

الاشد

الاشد وان لم يكن داخلا فى ماهية العارض و فى ماهية
المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض
ثبوته فى جميع المعروضات وللقائل ان يقول فيتوجه
مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية
وذلك كما انه جاز تفاوت فى العارض باعتبار امر خارج
عنه داخل فى ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز فى
الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هويته بعض الا
فراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها
ويكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة
النور داخلا فى هويته نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه
المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن ماهية
كانت الماهية فى الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك
الزائد من جنس الماهية فاذا تحققت فلا عبرة لكونه داخلا
فى ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس
من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس
العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس و
بياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور و بياض وحرارة
ولا يمتنع مثل ذلك فى الماهية و ذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك
الذى فيه التفاوت وان كان مانعا من التفاوت لزم عدم

لتفاوت شئ من المفهومات فی افراده سواء کان عارضا
لها او ذاتیا لها وهو معنی التشکیک وان لم یکن ما تعالم تم الدلیل
علی امتناع تفاوت الماهیة وذاتیاتها ومن ههنا ذهب
بعضهم الی نفی التشکیک مطلقا متمسکا بالدلیل المذکور
وجوز بعضهم التشکیک والتفاوت فی الماهیة وذا
تیاتها نظرا الی عدم دلیل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت
خط الاطول والاقصر تفاوت فی ماهیة الخطیة وانها فی
فی الاطول اکمل وفی الاقصر انقص لان الزیادة التی فی الاطول
من جنس الخط وان لم یکن داخلا فی ماهیته وان ادعی
التفرقة بین ما اذا کان ذلک القدر الخارج عن المعنی المشترک
داخلا فی ماهیة الاشد وبین ما اذا کان داخلا فی ماهیته
مجرد هویته لم یکن من البیان مع ان الدلیل المذکور لا یتم
ح فی اجزاء الماهیة لجواز ان یکون ما به یتفاوت بجنس داخلا
فی ماهیته بعض انواعه وقد یستدل بان السواد الذی حاربا
عنه فی محل علی حد من الشدة او الضعف یری مثله فی محل آخر
فیکون کل منهما کلیا له افراد شخصیة مخالفا للکلی الآخر فی ماهیته
وضعفه ظ لجواز ان یکون کل منهما صنفا موافقا للآخر فی الماهیة
ولو کان الشئ ای النور جسما لحصل ضد المحسوس زعم
بعض الحکماء ان الضوء اجسام صغار ینفصل من المضئ ویتصل
بالمستضئ اشک بانه متحرک بالذات وکل متحرک بالذات

الجسم

جسم اما الکبری فظ واما قیدنا بالذات لان الاعراض تتحرک
بتبعیة المحال واما الصغری فلان الضوء ینحدر من الشمس الی الارض
ویتبع المضئ فی الانتقال من مکان الی آخر کما نشاهد فی السراج
المنقول من موضع الی موضع وینعکس عن ملاقاه الی غیره وکل
ذلک حرکة والجواب المنع بل کل ذلک حدوث للضوء فی المقابل
للمضئ ومقابلة الجسم الکثیف للمضئ معدة لحدوث الضوء
فیه والحرکة وهم وسبب التوهم اما فی الاول فهو ان حدوث
الضوء فی الجسم السافل لما کان بسبب مقابلته للجسم العالی
تخیل انه انحدر من العالی الی السافل وما قیل من انه لو کان منحدرا لها
لرأیناه فی وسط المسافة فهو مدفوع بان حرکة الضوء من فرط السرعة بحیث
لا یتصور رؤیتها فیها ذلک واما فی الثانی فهو ان حدوثه فی الجسم المقابل لما
کان تابعا لوضعه من المضئ ومحاذاته ایاه بحیث اذا زالت تلک المحاذات
الی مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فی ذلک الآخر ظن انه
یتبعه فی الحرکة وینتقل من الجسم الاول الی الجسم الآخر واما فی الثالث
فهو ان الضوء لما کان یحدث فی مقابلة المستضئ بالغیر کما یحدث فی مقابلة
المضئ بالذات فکان المستضئ شرطا فی حدوث الضوء فیما
یقابله ظن ان ثمة انتقالا وحرکة للضوء من المستضئ الی مقابله والنقض
بالظل بانه متحرک ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه لیس بجسم
بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حرکة له بل یزول عن موضع یحدث
فی آخر علی حسب تجدد المحاذات کان ذلک جوابا لنا وبدل

على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في
في انه محسوس ~~المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي~~
~~كلما كان اكثر استضاءة كان سترة~~ بالبصر لكان ستره للجسم
الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس
المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة
كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس
فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل
بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع
البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولهذا المتعينين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط
الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة
الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كان اكثر كان
الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس لما ورائه او لا ترى ان تلك
الصفحة اذا اغلظت جدا اوجب لما تحته سترا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها لاجمع الروح الباصرة
على ما بين في موضعه من القوة بل هي حجاب لها عن رؤية ما ورائها
الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة
انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع انما يكون الى العلو
او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت
من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء

الرابعة

٣٦

الرابعة الى وجه الارض فيها لا يعقل والبقية ان الضوء اذا وقع
في البيت من الكوة ثم سدت دفعة واحدة يصير البيت مظلما
ولا شك انه لم يخرج من البيت حينئذ والا فاما قبل السد ولا وجه له
او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ ههنا
غير ما سددناه ولا انعدم اذ الجسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم ليس الا عرض
ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو
عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله
وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء بالغير
لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به
وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كما للقمر ويسمى نورا ومنه
الحاصل قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء و
والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل
للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره
كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء
الظل ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة
فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية
على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة عن الابصار للجالس
في الغار من الابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له

انه مانعة

من البصار هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل
المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي او متوسطا
بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي
شرط للرؤية وهو منتف في الغار او بقال العايق عن الرؤية هو الظلمة لا الظلمة المحيطة بالرائي م
المحيطة بالمرئي ولا الظلمة مطلقة وليس ذلك بابعد مما يقال شرط
الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا
وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم
فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون الشيء
مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور اذا
من غير الضياء صفة اخرى البتة لم يكن حاله الا
هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها
في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا
في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى
كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا
تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل
كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية
هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة
من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة

يعني الكيفيات

يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث
في الهواء بسبب التموج المعلول للقراع الذي هو امساس عنيف
او القلع الذي هو تفريق وتزريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن
لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث
بصدم بعد صدم ومع سكون بعد سكون وانما جعل التموج
سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل ومتى انتفى انتفى فانا
نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق
والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين
الطشت فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع تموج الهواء فقال
الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين
على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد
تموج الهواء بالبيد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم
انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج
لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذهان الذكية يفيد الجزم بكون الصوت
معلولا للتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل
العلمية يستعان فيها بالحدس سيما القضايا الحدسية فلا يقوم حجة على الغير
مع كونها معلولا منه يقينا وانما كان القرع والقلع سببين
للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم

الفارع او المقلوع الى الجنبين وينفذ لذلك الهواء المنفلت
ما يجاوره من الهواء فيقع هناك الصوت لتموج فيبطل المذكور
وهكذا المنقلب يتصادم الا هوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينفذ
للتموج فينقطع هناك الصوت ولا بتداه كالحجر الملقى في وسط الماء
قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج
والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه
بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا
يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج
ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان
زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني
سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ الم يكن
السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح الا ان يكون
الزماني موجودا في الآن . في الخارج متعلق بقوله الحاصلة
يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ
يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه
انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان
التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور
للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له
في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم
يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته واحدة من القرب

والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ
واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة
اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال ح يجوز ان يكون
ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها الينا وتميز القرب
والبعد لاجل ان اثر القارع والقالع القريب اقوى من البعيد
وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول
لما ادرك الجهة التي على خلاف اذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى
ويعرف انه قد جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل
الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد
القوي والقريب الضعيف ولم يميز في الصوت بين المتساويين
في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان
في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل ان
سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز
بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت
الاصوات في الامكنة البعيدة في مكانه البعيد والقريب لكن وصول
الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط الاحساس على ما مر مستقصى
في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت

قد دل ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا

في مكانه القريب

انما يحصل اولا القرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل
من الابعد في زمان اطول لكن لمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء
القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل
ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وبتتبع ما بقي
منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد الى الصماخ فان
والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي
فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك
نتتبع بما ملكنا فبالآلي ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله فيتأدى ثم
من جهة ومبدأ وروده فان كان قد بقي منه شيء موجود
ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي
منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه
وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر منه بتنا على البعد ولم نعلم من قدر البعد
الا بقدر ما بقي منه ولذلك لا نفرق في البعد على بين الرعد الواصل
الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق
فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد
الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما معا عرفنا
قرب احدهما منا وبعد الاخر قال الامام هذا منتهى ما
قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجب ان السمع

يتتبع من الذي

يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك
السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة
بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت
الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث
بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف
باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا
واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك
الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها
مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم
انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات
ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول
منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل اجزاؤه انما يوجد على سبيل
التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان مو
جودا قار الاجزاء لكانت الحروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم
بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها
اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب منهما وهي محال لان
قطعيا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه
بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة [illegible] دون

الحشية رد

نقاليبها الحشية نرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا نرجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا يوجد حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه نوع آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت آخر هو الصداء

ويعرض الكيفية مميزة تسمى باعتبار ما حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحروف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند البعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن تحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع

لكن

٣٩

لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الآن في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاول تميزا في المسموع دون الآخرين نظرا وهي اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والياء والواو اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المتجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها الحروف المذكورة والصامتة قد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف

متحركة وقد يكون

اما متماثل لا اختلاف بينهما بذواتهما ولا بعوارضها المسماة بالحركة
والسكون كالبائين الساكنين والمتحركين بنوع واحد من الحركة
او مختلفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان
مختلفان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او
مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والآخر
متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما
متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها
الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا
يسمى المتألف كلاما وهو محتمل مهمل والموضوع مفرد ومؤلف وموضوع
والمؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي
وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل
كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من
الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول
الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير
للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة
والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه
والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث

والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع
والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا
صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني
ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه
وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ
وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام
اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر
والارادة في الامر والكراهة في النهي واما تسمية الشاعر فاما لاعتقاده
بثبوت كلام نفسي تقليدا او لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة
على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على
المدلول وحصره فيه منبها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه
هو المستحق لهذا الاسم بتلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة
احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم مغايرة للعلم لان
المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى
النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه
فانه يامره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من
يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا فلا ارادة كما انه

لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يبقى في النهي اشد الا ان عبر انه
فيقال المعنى النفسي الذي هو في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى
الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار و
يعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل
ان يقول المعنى النفسي الذي تدعون انه قائم بنفس المتكلم و
مغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر
اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة اي الحاصلة
من تفاعل الثلاثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل
هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف
او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام
القابل حصل اقسام تسعة تنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت
المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في
اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة
والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف
حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما
ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى تسمى مسيخا والثاني

ان لا يكون

ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة
الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان
فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل الاجزاء وتلطيفها احس
منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم
من الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما مم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة
والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون
كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة
فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة
وايضا الخيار والقرع والحنطة النيئة يحس من كل منها بطعم
ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم
غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا
اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض
ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت
دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث
الطعوم دعاوى خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية

الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظن
تلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام
التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث
تفريق ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك
كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل
الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم والبعد
عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعد عن الا
عتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان
كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه
فتجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة
اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة
في غاية البعد عن الملائمة ايضا لانها وتفعل الحرارة في القابل الملائمة
اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون
ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة
فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ
فيه فتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة
ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة
وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحرارة في القابل
المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان

الكثيف واكثر من مقاومة

مقاومة المعتدل للحرارة واقل من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه
متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية
متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة مرة اخرى
اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة
قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وحقيقة انه اذا اخذ لطيف
الرماد والمر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا دليل من لم يسبب حدوث
الملوحة من مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة
يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الملح ويصير الماء ملحا وقد
يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى
ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرو
دة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم
الاجسام ايضا لكن عدم ملائمة اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت
الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة
بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف العفوصة
لانه يمانع فعل التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ
وقد وسها فتجتمع اجزاء البرودة وتوثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه

تحقيق كون الملوحة متوسطة بين المرارة والحرارة كما صرح به السيد قدس سره في حاشيته على شرح القديم

القلي بكسر القاف وسكون اللام هو المتخذة من الاشنان صحاح

تكثيف بليغا منضعفا فتحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة
في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف الحموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فتنفذ في اعماقه فتكثفه تكثيفا اقل كثيرا مما في القابل الكثيف فتحدث
فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضا
وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان
الثمر العفص لشدة برودة وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدل
قليلا باسخان الشمس النضج ازداد حموضة وتفعل البرودة الملائمة
في القابل المعتدل قبضا في عدم الملائمة من العفوصة وفوق الحموضة لان
تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها
في اللطيف على قياس ما مر فتحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين ما هو
القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة
فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة
والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فتحدث فيه
طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل
الكثيف والفاعل المعتدل فتجمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما
جدا هو بين التفريق والتكثيف فتحدث هناك كيفية هي في الغاية
الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة

والدهانة واشبهها عند القوة الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل
اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه وتفعل فعلا ضعيفا
ملائما فتحس منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل اقل
من تاثيرها في اللطيف الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان
يحصل هناك كيفية ملائمة التفاهة هي اضعف من الحلاوة واقوى
من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر في الذائق لضعفها والجسم الحامل لها
لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا تحس بهذه الكيفية لعدم
تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم
احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في الذائق فيؤثر فيه بكيفيته بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فتحس بالدسومة
من التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف
اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب
حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق
والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرودة فاذا اعتدلت قليلا
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان
كان اقل بردا من القابض لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة الغوص بسبب
اللطافة ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المرارة
لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته ومن الطعوم المذكورة

التفاهة وذلك ان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل ح

البورق انواعه بسيطة مختلطة ومعاونه
نبتيه والنطرون نوع منه وانواع
نوع منه تجرب يضرب الى الحمرة وطعمه
الى الملوحة مع مرارة يسيرة ونوع منه
الى البياض طعمه بين الملوحة والحموضة
وبورق الخبز وهو لا يكون في
شجر الغرب نوع منه ايضا

هي الطعوم البسيط وتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام
ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احسن
من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب اسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها
فيه طعما من تلك البسائط يحصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان
كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم
المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ماله اسم على حدة كالبشاعة
المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملاحة ومرارة كما في
السبخة والسبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم
المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة و
الحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسم لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة وتختلف ذلك
بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار
ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة وقد يطلق عليه اسم باعتبار
الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال
اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة وسرعة وهو من طبيعي كالمراضة واللين
وتسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطوء

الانفعال كالمصاحبة والصلابة والمشهور ان انها نوعان ثالث وهو استعداد شديد
نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات
النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة
من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لم
اعتبر في كل واحد من الاستعداد القابل للانفعال واللاانفعال الشدة
وخرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلت
معنى كون الشيء قابلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر
هذا الامر اعتباري يتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة
بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب
القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان
معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات
متوسطة معنونا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل
ما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من
حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات
هي الكيفيات النفسانية اي المختلفة المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى
انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت

لبعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت
راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما
قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص
من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومنها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما التصور او التصديق فقط تصديق جازم مطابق ثابت العلم
يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كانت اذعانا فهو النسبة
تسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا فجزما
اعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان
ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل ان فسر الثبات
الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات
لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم
فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد قطعا لانه قد يكون
عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا احضرت عن مباديها كانت كالضروريات
في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية
والحسابية فانها اذا انتقش بالذهن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها
شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة اخرى ويراد به اليقين
فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد
فسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز
نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره

وقولهم توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج
الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان
القدرة مثلا توجب امتيازا لمحلها عن العاجز لا تميزا لشيء بخلاف العلم
فانه يوجب تميز المحل وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز
يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا اعتقدنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام
الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب
تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا
لو خطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد
وان لم نجوزه في الحال لكنه يمكن ان يلوح امر يوجب ان تسلب القيام عن زيد فلم
يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين
وتناوله للتصورات باسرها بناء على زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض
لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون
التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبها وان لا يكون التصور ايضا علما بل
ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض
ذلك التميز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي
وما ذكره في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد يعرف
بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير
العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف

معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم
انما يتوقف بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف
على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور
ويقسمان الى الضرورة والاكتساب اى ينقسم كل من التصور والتصديق
الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر و
كسب والضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب
ولابد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغايرا يعني
لابد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على
المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في النفس فانا نحكم على
المعدومات بل الممتنعات وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في
النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى
يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء
انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية
المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم
بالمعدومات لابد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الا
نطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالمو
جود وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك
فان قيل علم الله بالموجودات والمعدومات ليس بالانطباع مع جريان

الدليل

٤٧

الدليل فيه بعينه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا
وهو بحصول صور الاشياء في القوة المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو
بحضور صور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة
بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله
عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل
حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله
عنده فقوله لابد في العلم من انطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا
عند العالم لابد من ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم قائم البرهان على القول
بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما
يكون بحضورها بانفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا
الممتنعات القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور
حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله
وحلول المثال مغايرا جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم
بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما
معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة لحصول للنفس عند
تعلقها بها والتالي باطل وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم
وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال ومخالف له في كثير من الصفات
واتصاف النفس باشباحها وكذا كانهما بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت
تلك انفسها حاصلة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث

الاصول المرتسمة والمثال حال
في القوة العاقلة مغاير لحقيقة المعلوم
الموجود في الذهن ... المثال

تعلقها بها

مستقصى فى صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد وذهب طائفة
الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة
اذا علمت الاشياء الحدث بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن
الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اى اتحاد شيء بالشيء
غير ممكن لما بينا من ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف
المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق
بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعرى وكثير من المعتزلة الى ان العلم الواحد يمتنع ان يتعلق بمعلو
مين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث
ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد باولى من مرتبة اخرى
فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه
مح ورد عليه بمنع عدم الاولوية فى نفس الامر وان كانت
غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ان يكون ذلك فى حقنا كما انه جاز فى حقه
تعالى ولئن لم يكن واقعا فى حقنا واختار المصنف بناء على ان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم فى العالم وصور الاشياء
المتغائرة متغائرة وقال القاضى وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك
الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير

جواز

جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى فى جواز الانفكاك كونهما معلومين
بعلمين فى الجملة وهذا لا ينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاحيان
وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم وفيه المطلوب فيجوز الانفكاك دائما
قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان
يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسن الباهلى الى ان العلم الواحد
الضرورى يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ح بخلاف
العلم الواحد النظرى لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان
النظر المؤدى الى وجود الصانع غير النظر المؤدى الى وحدته وانه مح
بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان
بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع فى ان يحصل
بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل
علما لا جهلا وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف فى تفسير
العلم بانه اضافة فيكون التعلق هذا غير التعلق بذاك او صفة
ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة
كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه متعدد
ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على
الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاند
فع ما ذكره المص فى نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق الخ
يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو هو

لايخفى ان اختيار الشق الثاني ودعوى البداهة كما هو الظاهر
قائم على تقدير ان يريد المتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع
من عباراته بل يتعلق ح بما ذكره السيد من الدفع والظاهر ان الرد على كلام
الامام حيث قال فيجوز ان يكون لكل واحد تعلقات بامور متعددة مرات

فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على
ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا
ولا تعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب
جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال عند
علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشئ
سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن
لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد
قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد تعلقها بتعدد المعلومات
وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم
فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني
وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا بمعنى لا يتحقق
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس
تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشئ بنفسه
اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم
تلك الاضافة فمن قال منهم لا انه صفة ذات اضافة
توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال
منهم انه صورة الشئ توجه عليهم الاشكال في علم الشئ بنفسه

باجتماع

٤٨

تتمة تقوى الاشكال واللازم ...

باجتماع صورتين متماثلتين ويؤيد ذلك الاشكال الوارد على الكل والى
هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال مع الاتحاد يعني في علم الشئ
بنفسه بتجدد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه
الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول لان علم الشئ
بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى
الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخر بوجود ظلي وبذلك تمتازان
فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشئ بحيث يصح ان يكون
عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق
الاضافة المذكورة بين الشئ ونفسه سواء جعلت نفس العلم
او لازمة له وهو عرض لوجود حد فيه اي العلم عرض لصدق
تعريف العرض عليه لانه لا شك في انا اذا علمنا شيئا يحصل
لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشئ
فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما
قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق
حد العرض الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا
موضوع لانه

... يجتمعا ... في الاخر ...

اقول لا نسلم ان ما يكونه معلوما موجودا في الذهن يصدق عليه
سيما في الذهن موجودا وكيف وهي قائمة بالموضوع
وبالجملة حد العرض انما يصدق على الصورة العلمية القائمة بالذهن واما المعلوم
الجوهر فلو وجد في الخارج
انما يصدق عليه حد الجوهر حتم ...

وان كانت في موضع هو الذهن والصورة المعقولة من الجوهر لكن
ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما
باعتبار الوجود الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم
فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا
وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر
وان حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة
في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو
الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية
وفرق بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا
الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو
فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود
المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته تسمى فعليا
او يكون مستفادا من وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت
شيئا ففعلته تسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك
كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك
وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم
ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو الكسب والى ما لا يحتاج

(حصوله)

حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات و
مشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات و
متواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة
الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان
يتوقف على واسطة غير الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول
ان كانت تلك الواسطة لازمة يعني لا تغيب عن العقل عند
تصوره للاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما
ان يستعمل فيه الحدس اولا فالاول هي الحدسيات
والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات
او لا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم
بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف
فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر ولنقصان
الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة
كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة
واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة
وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة وتسمى
وجدانيات ومنها ما نجده من نفوسنا لا بالآلات البدنية كشعور

المراد بالقياس الخفي الذي لا يحصل
بادنى التفات لا بد فيه من النظر
منه قيل حاشيته رحمه

ما بذواتها واحوالها واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة لا يغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتسا
ويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر
المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الحكم
الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعرفا
مهية ذلك وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا
وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل
هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية
وان حصل بالحدس كان حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين
من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها
قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين
واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك

واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة
المخبرين بأمر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب
واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع
لا يحصل اليقين به ولو كثرت الاخبار عن وقوعه واعتبر بعضهم
كونه محسوسا لان المعقولات كثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة
اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على
صدق قائله داخل في المتواترات على ما ذكرتم من وجه الحصر وليس
متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق لمن علم صدقه بالنظر فهو خارج
عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا
خبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال
او حدس من القرائن وعلى الاول يخرج عن المقسم وعلى الثاني
يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات والفارق على ما ذكرنا
استقلال
تمام استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان
القياس المقارن بها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم

السببية

السببية والماهية فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب
اختلاف العلل في ماهياتها فقيل الفرق لكن التجربة يتوقف على
فعل يفعله الانسان حتى يحصل المط بسببه فان الانسان لم
يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه
بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك
ومنهم من جعل الاقسام سبعة وقال ما تكون الواسطة فيها
هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان
كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في القضايا البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشتمل على
الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين
فكأن العقل لم يفتقر الا الى تصورهما ولكن الحسيات تشتمل المجربات
والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن
مع تكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله
الامام في الملخص لاشتمال كل منهما على ملاحظة قياس خفي ولذا
قضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونهما ضروريتين
بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم العالم

كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع
معنى اصالة موازنته فى التطابق فزال الدور اشارة
الى البحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى
عالم فى الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها فلا
يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون
علمه الازلى تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور
فاجابوا عنه بانا لا نعنى بالتابعية التاخر حتى يلزم
الدور بل اصالة مقارنته فى التطابق بيان ذلك ان
كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان
فكان كل واحد منهما وزن بالآخر فتوازنا اى توافقا فى الوزن
والاصل فى هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم
ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت
الصورة هكذا لان الذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال
انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا وكذلك
يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان فى نفسه شريرا
ولا يصح ان يقال كان زيد فى نفسه شريرا لانى علمته شريرا

فانه

فانه تعالى انما علمهم فى الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك
لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل صح
هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له ويلزم ان لا يكون
علة فعلية اصلا اقول التابعية بالمعنى المذكور انما يجرى فى
العلوم التصديقية التى لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة والا
صالة فيها بالمعنى الذى ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين
الواقع الذى هو معلومها والعلم الفعلى انما يكون تصورا
ولا بد فيه من الاستعداد اما الضرورى فبالحواس واما الكسبى
فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدا
الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات
مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس
الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
فى ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه
بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى البعض استعد
لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة
وقاس بعضها ببعضها استعد لفيضان صور المشتركات
فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات الكلية
ولاحظ النسب بينها وحكم بها بالفكرة فقد حصل له التصورات

والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادات وانها
بهذه الضروريات فانه اذا انصرف في الضروريات على قانون الاكتساب
استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا
انصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا   وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة
الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين   الادراك يطلق
على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء
عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا
او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته
والادراك بهذا المعنى متناول اقساما اربعة الاحساس الذي
هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك
مكفوفة بهيآت مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها
والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن
في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان
جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد
عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى
بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك فالادراك بهذا
المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني
هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة

النوعين

لا يخفى ان العلم قد يكون بمعنى الصورة [illegible] ... والادراك [illegible] من الشيء عند المدرك والعلم قد يكون ايضا بمعنى الادراك كما ذكره الشارح [illegible] ان معنى كلام المصنف [illegible] الكلي [illegible] بالمعنى الاول [illegible] مفارقة الجنس [illegible] النوع [illegible] العلم [illegible]

الجنسين والنوعين والثاني النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن
فاعل ليفارق والتقدير يفارقه الادراك   وتعلقه على التمام بالآلة
يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول   تعلق العلم بالعلة انما هو من حيث
هي لا باعتبار آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم
الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية
العلة تصور ماهية المعلول وذكر في المحصل انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك
كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان
التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل اقول
فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت
العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وحتى يكون المعلول لازما بينا
العلة وقد استثنيناه فقوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل
في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا فقد حصل في الذهن ماهية
اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية العلة
موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول
في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم المعلول في الذهن وهذا هو المط
واما ماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له فهذا علم ناقص
بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث

قوله لان تصور العلة آه اى العلة من حيث ماهيتها لان الوجوه المذكورة لو تم فانما يتم فيما علم ما لا يخفى [illegible]

هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان اللزومية واللازمية والعلية
والمعلولية من المتضائفات التي لا يتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا
وهو علم ناقص بالمعلول واما بهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوما
تها ومعروضاتها وما لها في انفسها وما لها بالقياس الى غيرها
وهذا علم تام بالعلة يستلزم تحقق العلم بالمع كذلك اي على الوجه التام
ولا عكس يعني ان العلم التام بالمعلول كما هو المشهور وقد يكون
العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة
وملزوماتها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست
ملزومة للمعلول قلت كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم
العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه
تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره
من المجردات بمعلولاتها لانها لذلك الى غير ذلك من المواضع
التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمع فان لم يكن
كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك
في غيره ولا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجه
العلة التامة يستلزم العلم بوجه المعلول المعين ولا عكس لان العلم
بوجه المع المعين لا يستلزم الا العلم بوجه علة ما والسبب في ذلك
ان علة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمع مخصوص والمع الخاص

يستدعي

لا يستلزم العلم التام بالعلة

۳۴ ل

يستدعي لا محالة علة ما لكن فالعلية مستندة الى خصوصية الذات
التي لا يتصور اقتضاؤها الا الشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان
ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة
فالعلم بالعلة يستلزم العلم بهيئة المعلول وانيته والعلم بالمع يستلزم
العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم
علما تاما والاستدلال بالمعلول يستلزم علما ناقصا اقول فيه النظر
المذكور آنفا فان اقتضاء العلة المعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي
وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك
هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة لب وعلم تام
مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات آ
مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان
ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجب جد ب لعلة اخرى
غير آ فالعلم بوجه العلة المعينة يستلزم العلم بوجه المع المعين
دون العكس واما العلم بهيئة الكو لمعلول فلا سبيل الى استنتاجه
من العلم بهيئة العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما
ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة
المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم ومن القوة قد يكون
قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل
الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد

القريب او البعيد او المتوسط المجامع لعدم العلم من مراتب العلم
تجوزا ونظرا الى انه استعد لو الشيء كانه منه ولا يخفى انه عدا
لقريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء
متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا
فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب
في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة
هي مبدا التفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه
بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى
الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال
الامام انه هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطل بوجهين الاول
ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها
حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوما
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك
التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره
الى كل واحد منها عليحدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع
في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد
من المعلومات

الشيخ مبني سؤال ... نعم ... العلم ...

من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة
متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة
لها اجمالا ونظيرها تبين المرتبتين من احساسات ان نرى جماعة دفعة ثم
نحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحقيق
التحديق حالة اخرى تفصيل الاولى ولا شك ان الابصار لتلك الجماعة
حاصل في حالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية
بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة
لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون
لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب
ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة عليحدة ولا معنى للعلم
التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويتميز عما عداه نعم انه قد
تحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا
تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما
اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه
من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول
الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا انه
الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

ملتفتا اليه
فنظر الى المعلوم ان كان ملحوظا بالبال ... تاما
كان معلوما تفصيلا متميزا عما عداه ... متميزا ... عن غيره
وان لم يكن كذلك كان معلوما ... تلك التفاصيل معلومة
تميزا تاما فيكون ... لا يستلزم كونها متميزا ... في العلم الاجمالي ... معلومة تفصيلا كما توهم ...

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة
التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان
واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال
العلم التفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في تسميته باعتبار
الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها بحقيقته
اجمالا لا تفصيلا الى المعلومات الكثيرة واما ما قالوا من انه عقيب السوال
عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان ذلك
الجواب حقيقة ومهيته ولها لوازم وهو انه شيء يصلح جوابا
لذلك السوال والمعلوم عقيب السوال هو ذلك اللازم وهو
معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء
يحرك البدن فان لازمها اعني ما قالوه وظهر كونها محركة
معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الا ان تعرف بطريق آخر
فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن
صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها
مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي
لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت

محظرة

بالقياس الى المعلوم فكلما الى المبني علم تفصيلي

لا يخفى ان مادة ... هو ... بل ... باتم ... ؟؟

محظرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها من بعض انكشافا تاما حاصلا في
الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تتفاوت
حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بالحقيقة قصدا كان
اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها
على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما
اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السوال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار
عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما
قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو
ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون
معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة الا بعنوان مفهوم الشيء الكلي مع انها امور غير متناهية فان
العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها فالمفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح الحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب
انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم
بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان العلم بسببه يعلم كليا
واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث
هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا
التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز

لم يكن ذلك الا انكشافه

وتخيّم

منصوب على انه حال عن ذو السبب حال كونه كليا او صفة لمصدر محذوف اي علما كليا او على انه تمييز يرفع الابهام عن النسبة والاوليات اولها من الاخير بل الاوجه ... الاخيرين فافهم

ان يعلم وجوده بحاس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم
صدقه بيرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي
عدم العلم بوجوده غايته انها لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا واما
ذلك ان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك
فيه فلم لا يجوز في المعلومات ايضا بالبرهان الان الاستدلال بالمعلول
لا بالعلة وخبث ان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا
بذاته المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا
لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة
المحسوس وما علم بالهام او حدس او كشف وبالقيد الثاني اعني بعينه
البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفته وعلى الثانية بان من علم
ان الالف مثلا موجب للباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع
عن وقوع الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان
صدور شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي
ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء
واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم
جزئيا حقيقيا قال الامام والفصيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص
من حيث انها اشخاص معلولة للاشخاص ايضا والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما استحق فيما فهم من انه لا برهان
على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان

واستدل بالالف على الباء
فقد حصل له العلم عند هذا
الاستدلال العلم بالباء

عن شيء

الاستدلال

حاصله ان ما ذكر نحوه في الاستدلال بسبب كلية لانه
استلزم ان يكون العلم بسبب كلية على الباء الكلي
استدلال بالالف الكلي على الباء الكلي لو معناه ان
وهذا لا حاجة الى الدليل بل هو تعريف بعلم كليا وابعد عن
الذي يعلم من العلم بسببه

مطلقا

اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو
العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا
في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان القبح والحسن
ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس
الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل
مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد
يطلق العقل على غيره اي على غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه
يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في
استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها
في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما
فوقها من المبادي العالية واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من
التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار
تاثيرها في البدن ليكمل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا
عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم
والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتبها

النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريبا ومتوسط
او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا
الحال في سائر المراتب فانه يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس
الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى
لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصريات للمواليد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى
فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم
يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال
لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة
او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء
على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته
قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد
الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو
ان تحصل النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج

انما قال الخالية في نفسها لان الهيولى الاولى لا تخلو عن الصورة بل كلما انتفت عنها صورة مع تبدل شيء خلوها عنها ليست خالية فانها تخلو حدودا عنها بخلاف النفس فانها مع بعض صورة العلمية

هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من
الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد ان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه
واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك
بالمشاهدة مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة
يزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدتها فمنهم من
نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في
البقاء فجعله مرتبة ثالثة والعقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك
وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا
بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم
من جوزه في دار الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم
في جلابيب ابدانهم قد نفضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها
دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية
والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض
آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي
النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر
على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا
في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه تعالى الاعتقاد ولو

نفس تا به بركشيدن

يريد ان النفس اذا هذبت كلية وباطنها عن رذائل الاعمال وقطعت عوائقها البشرية تتقيض الى مركزها الاصلي وهو عالم الغيب انجذبت الى الاتصال طلبا عما انصلت بعالم الغيب فيه فينعكس اليها ما ارتسمت فيه معنويا من النقوش العلمية فيتحلى النفس بالصور الادراكية القدسية اى الخالصة عن شوائب الشكوك والاوهام قدس سره

لاحد قسميه فبينهما ان في العموم والخصوص الاعتقاد ويطلق على التصديق
مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا
او غير ثابت وهذا اشد تداولا واشهر وقد يطلق لاحد قسمي العلم اعني اليقين
الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيعاكس العلم والاعتقاد
في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني
اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق
على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام بحث
مثال ان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في
العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول
انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه
اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه
ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد
يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب
نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران
وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او
او الايجاب اذا لم يطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق
احدهما بايجاب النسبة والآخر بسلب تلك النسبة. لا اعتقادان كذلك بالمعنى
الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم والفرق بينه وبين النسيان

للنفس

للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث
يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم
ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين
الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه
فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد واجيب ان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة
التي بها يتمكن النفس عن الاتصال بذلك المجرد ومع لا يبقى المجرد خزانة
لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة
من حيث انها خزانة فقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة
العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الهوية الاعتقاد والعلم
يصح تعلق كل واحد منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه
وبالآخر ومع لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا
حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس
بذاتها ولسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق
العلم التصوري لعلم تصورا وتصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد

فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق

يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى

حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة

بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي

بالعلم او الاعتقاد وكان الحكم على التصور الكائن مثلا او على التصديق بحال لكن

احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او

التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم

بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن في اجزاء التصديق كتصور المحكوم

وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند

المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى عدم العلم عما

من شانه ان يكون عالما يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم

العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى

يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا

وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان

مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع

مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم

والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي

الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه من الطرف

الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه

فان اعتقاد الرجحان

اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة

والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض

العلم يحصل بالنظر مع سلامته عن نقيضه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل

منه يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل

مط لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي

لا يوصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب

هو النظر والفكر فانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي

بمنزلة الجزء المادي وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فلو كانا صحيحين

على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادنا علما ضروريا من غير تخلف واما

اذا فسد احدهما او كلاهما فلا يفيدان علما ضروريا بمعنى لا يستلزمان

العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج

كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان

حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا

على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدين

فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب

وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر

ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما

ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل العلم من غير تخلف اراد

ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة

خلافا للسمنية فانهم انكروا كون النظر مفيدا للعلم مطلقا في التصورات والتصديقات وللمهندسين فانهم انكروا افادته في الالهيات ومن يحذو حذوهم لانه علوم متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط وقالوا انما نستفيد في الالهيات الاخذ بالاحرى والاولى وقال السيد الشريف في شرحه للمواقف والسمنية قائلون بانه لا طريق الى العلم سوى الحس فانكروا افادته في العقليات والتنايج ظن فان التنايج تثبت بحسبه وطريق العلم ينحصر في الحس عندهم كلهم

في هذه المسألة ثلاثة الأول مذهب الأشعري وهو أن حصول العلم عقيب النظر الصحيح بإجراء العادة بناء على أصله وهو أن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله ابتداء وليس شيء منها مؤثرا في وجود شيء آخر إلا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لأنه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فإن تكرر منه الإيجاد عقيبه يسمى ذلك عادة وإن لم يتكرر يسمى خارق العادة ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستندا إليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو أيضا مبني على أصلهم وهو أن المبدأ الفياض لجميع الحوادث موجب بالذات وإن فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو أيضا مبني على أصلهم وهو أن أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما بمباشرة إن لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا وإما بتوليد إن كان بتوسط فعل آخر فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد والمراد بالفعل ههنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بأن العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير ألا يرى أن الحركة ليست كذلك وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض أصحابنا بعد إبطال التوليد مطلقا على بطلانه

ومبنى التوليد عندهم أن الموجب فعل لفاعله فعل آخر كحركة اليد والمفتاح فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح بالمباشرة فكلتاهما صادرتان عن الأول والثاني بالتوليد

بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية وأجاب المعتزلة عنه بأن هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فإنا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة مقدورية لا يوجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضا من أفعاله فلم يصح التكليف به إذ هو تكليف بفعل الغير فإن صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لأن العلة غير مشتركة والامتناع الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فإنا إذا نسمح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التدبيرية لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله القصد التذكر إنما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحذور أو لأن التحقيق أن المنظور فيه إن كان معلوما حين التذكر لم يفد تذكر النظر العلم ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وإن كان مجهولا عند التذكر لها فهو يفيد تذكره وإن صار منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المصنف أن حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض أن ذلك الوجوب بطريق الإفاضة كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي يحتمل أن يكون هو مختار المصنف وهو أن حصول

فإنا كلفنا بالعلم ببعض العلوم المنظورة فيها مثل وجود الواجب ووحدته إلى غير ذلك من المسائل الكلامية ولو كان العلم الحاصل بعد النظر من أفعاله تعالى لما كلفنا به لما ذكره أقول فيه نظر لأنا وإن كلفنا بالعلم بالمنظور فيه لكن لا بعد الفراغ عن تحصيله من تذكر النظر بل بالفراغ الذي يحصل مع ابتداء النظر فافهم

فيه إشارة إلى أن الإمام الرازي قائل بمذهب ثالث ... الوجوب ... والأولى ...

العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل
الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير
حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هيئة امتنع ان لا يعلم
ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله
فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان
هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء
وانما يصح اذا اعترف فيه بقيد الابتداء في الاستناد والاسناد الى الله تعالى وجوز
ان يكون لبعض الآثار مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي
قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون اثر القدرة فيه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري وحرر في النظر ايضا دراكا والله تعالى موجب
للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة
الى المعلم خلافا لاكثر الملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب
العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا
في معرفة الله تعالى محتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه يكفي عقله
لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله في

يعني ان النظر الصحيح
كاف في معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم

اوبما

الله تعالى او تنتهي سلسلة الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وآله الذي يعلم الاشياء
بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم اخباره بصدقه في
اقواله لزم الدور لان اخباره انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا
بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه
فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا
حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشترك العقل قوله في العلم بصدقه بان
يضع المعلم مقدمات يعلم العقل منها صدقه فيكون العلم بصدق
المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول الحق ان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي تدعى عدم استقلال العقل
فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس
وصدق المعلم مما يهتدي اليه بما يشاهد من قرائن الاحوال وبهذا
يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في
الرد عليهم بان نفي انه تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحس لا يوجد
مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحواله حتى يستنتج منها
بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس
بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض
من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بما لا تحيط الحواس
فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر

فلا بد من معلم مؤيد من عند الله
يبين لنا العلوم المتعلقة
بما لا تحيط الحواس فيه صح

فى المعارف الالهيه اذ قد تبين ان النظر لا بد له من ماده هى
العلوم التصوريه والتصديقيه المناسبه للمط فطريق الرد عليهم ان
يق ذلك المعلم هو النبى صلى الله عليه واله ولا شك فى الاحتياج
اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو
الاحتياج فى حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة
ما لم ينضم به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبى صلى الله
عليه واله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان
كثيرا منهم كانوا يقولون التوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان
يقبل قولهم بان يق ذلك المعلم هو النبى صلى الله عليه واله وكفى اما ما
يرشد الى قيام الساعة من غير احتياج فى كل عصر الى معلم يجدد طريق
الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم
وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء فى المعرفة كثرة لا يخفى ولو
كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت
العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة فوجب ان ذلك
الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة
والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور
على صعوبة التمييز بين النظر صحيحه وفاسده وهو مسلم الثانى انا نرى الناس
محتاجين الى معلم فى العلوم الضعيفة التى يكتفى فيها ادنى فطن كالنحو
والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون

الى

اليه فى العلوم الغريبة التى هى ابعد العلوم عن الحس والطبع مع
ان المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول
المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا لم ولا يفيده
دليلكم نعم لا بد من الجزء الصورى يعنى لا بد ان يرتب العلوم الى صورة على
هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات
سواء كانت مترتبة او غير مرتبة كافيا فى العلم بما يستند اليها من المكتسبات
لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع
النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك
فان كثيرا من الفضلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها
وذلك لفقدان الترتيب بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على
ما ينبغى علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا
للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العامة من الحيوة والعقل وعدم
النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعنى عدم
العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر
غير مشروط بطلب مط معين فيمكن ان ينظر فى مقدمات حاضرة عنده
ليتحصل منها ما غايته الا ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا لزم
تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بالمط من دليل ربما نظر
فى دليل اخر على ذلك المط فيحصل له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك
تحصيل الحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر

اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد
الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب النظر مشروط
بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية
الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان
ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما
يؤدي الى اليقين والشرط حاصل له لانه ليس معلوما علما يقينا وكذا الحال
فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما
واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر الى معرفة كنهها
الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب
بالمط ضد العلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر
ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان
يقع ذلك الجاهل معتقدا ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية
الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ونبه عليه ان الجاهل
ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غافلا عن
خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى
المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور
الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه لزم طلب المجهول مطلقا اقول
عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاه

او ملقاه اليه

او ملقاه اليه وربما فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف
عليه العقليات وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى يجب بالعقل ام يجب بالشرع فذهب
المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا
وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب
المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف
عليه العقليات اي شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب
عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى
ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية
مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست الا منه ومن المعلوم من ان المنعم
عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يدع عن
نفسه بكونه منعما في حقه ولم يتقرب اليه بمرضاته استحق بشهادة العقلاء قاطبة
واستحق ان يسلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك
فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس
واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مغمورة بنعم جسام ويجوز ان
يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه لم يشكره سلبها عنه

جليه ح

فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي
هو مضرة اجلة فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما اذا
عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا
بمعرفة الله تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره فاذا عرف
بصفاته الكمالية علم انه اهل للاكرام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع
الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا يتم الا
بالنظر فهو ايضا واجب عقلي والثاني ان النظر واجب لاتفاق
فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول
واشار اليه بقوله وانتفاء ضد المطلق على تقدير ثبوته كان التكليف
عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلق اعني الوجوب
العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب
الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف
على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على
العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول
يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا
له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع لتوقف اما لاندراجه في مطلق
النظر او لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال
الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول

اعني النظر

الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكون هذا الكلام حقا لا يحوج كما برة

وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف

انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا اعلم فيلزم
افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك
باطل اجماعا فكذا ما استلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا
فرضنا وجوب النظر بالشرع في نفسه عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه
وما يلزم على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاؤه ثم لاستلزامه
المح اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير
لازم والفرق بينهما ظاهر لاسترة فيه لانا نقول كل ما يستلزم المح فثبوته يستلزم
انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء
ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول
كل ما يستلزم المح فثبوته يقتضي ثبوت المح وثبوت المح لا يقتضي انتفاءه
بل ذاته يقتضي انتفاءه لانه ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء
ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته
ليس يقتضي انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير
الواقعة في نفس الامر وثبوت المح ليس من التقادير الواقعة
في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني
على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولا نسلمه
عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان
احتمال الخطاء قائم وخوف العقاب في تحاله والعناء زيادة فان قيل

انتفاؤه

لانّا نقول ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لا يحصل لاتصافه
بالكمال وتحسين الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا
حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في
اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة بتراء ولنا ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما
النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول
فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركا قبلها ولزم التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما
العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة لزم
العبث وهو قبيح عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو
منزه تعالى عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة
بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وانه اي الشكر قد يتضمن
خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء
لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه ومثل الشكر
الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي
ما بينهما من الكنوز والذخائر الثمينة شكرا عليها ولا شك ان ذلك
يعد منه استهزاء فشكر العبد لكونه استهزاء لان الدنيا وما
فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد من تعديد

فيتناول منها لقمة فطفق
يذكرها على رؤوس الاشهاد
ويداوم على تحريكها ح

شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف
في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي
فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير
توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر
لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة
او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم
فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب
المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن في النسبة او بحال
عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل
الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في
بيانه اذا توقف الواجب المطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا
بل جاز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى
ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك
بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال
عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف
حال عدم الموقوف عليه محال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان
عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول تحكيمهم تتميم المقدمة
بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز
الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه اذ اخلف

وايضا التكليف بالجهل جائز واجابت المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا ومن
العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في
نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب
الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس
الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدته جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم
وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لان يستتبع فايدة
اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب
والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا
باستقلاله في امر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست
كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من
الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر لتمييز صحيحها عن
فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر
فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا
واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات
كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد
بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا
لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان
به والتكليف بالجهل قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه

مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك
بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فالنظر لان وجوبه
ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة
الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب
علي ولا يجب علي ما لم انظر لانه قد يكون وجوب النظر من القضايا التي
قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها
بلا تكلف ويفيد العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر
ضروريا محتاجا الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري
القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل
قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع
الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا اثم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة
وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان نقول ليس للمكلف الامتناع
عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل الامتناع عنه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع
ثابت في نفس الامر سواء علم وجوبه او لم يعلم وسواء نظر ام لم
ينظر فللنبي م ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب
عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لانا

انه يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز
تكليفه اتفاقا من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم
قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا اندفع
الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر نظرا [?]
لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بوجوب
النظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول
الاستدلال بظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا
الى آثار رحمة الله تع كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في
دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الكلام المتبادر منه ولما
نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال ص ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد
بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك
غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة
الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تع
فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرف من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من

غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة
الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم
وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان
وجوبها كك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان
ايجاب المعرفة اما للعارف به تع وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف
الغافل فان من لا يعرفه تع كيف يعلم بتكليفه اياه وهو ليس بلائق [?] واجيب
بان المقدمة القائلة ان تكليف غير العارف بط لانه تكليف الغافل ممنوعة
اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق كما مر من ان الغافل
من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني
منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه ولكثرة تقرير
النبي صلعم واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم
الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم
لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض
الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم
بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
اما تدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم لم يقدروا على التحرير
والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك

القصور لا يقال فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها
على التحرير والتقرير ورفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر
معها على ذلك او يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض
كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام
الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار
الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا
لان الحاكم هو الشرع عند الائمة الذين ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق
بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة ابتداء
اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بالقدرة على السبب
المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر
بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ
لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال
على وجوبه بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي عنه شرعا
اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية
والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله
والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا
لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف

انواعها واصنافها وكل بدعة رد اذ قال صلى الله من احدث في ديننا ما ليس منه
فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين
والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به
الكتاب الكريم نعم انه لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة
الاذهان وجودة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار
على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان
يعرض لهم من شك او شبهة في كل حين مع قلة المعاندين المشككين
لهم وايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث في كل
حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية واحتيج في
زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهات دون زمانهم
وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب
والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء لكن كما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في
الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات و
التفاصيل بدعة فمسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم

الشرعية وثانيها انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج
على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه فقال
انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه
ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون
منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو
حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء
الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تبارك وتعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم
قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل
لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل لتحقيق الحق واظهاره وابطال الباطل فمامور
به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول عم لابن الزبعرى وعلي عم للقدري
مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال
صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي
للقدري ان يخفف قال اتملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق
امتي فقال علي عم املكتها دون الله او مع الله فان قلت املكها مع
الله فقد اثبت له شريكا وان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله
مالكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو

الوجه مدار نفع من الحديث

الحصب الحطب بالحبشية وقود النار ابن جرير

الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى
بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب
علينا الكف عنه واجيب عنه بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد
في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو
بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت له
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال
عليكم بدين العجائز فان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه
وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار
على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع واما استدلالهم بشيء
من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان
الى ما يتعلق به النظر فهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل
الظن وهو الامارة وسائطه اي ما يتألف منه ملزوم العلم والظن
اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي
والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه
وآله انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور
فان النقلي لا يفيد الصرف الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق

...رسول لا يستفاد من العقل عند ذلك التقدير والا لم يكن نقليا وفا...
...لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثبت القسمة اراد ما يتعلق
...عرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور عاص لقوله
...افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله
...ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف
...يتوقف بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقال بل المركب من مزج
...وقد يفيد النقلي القطع لاخفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام
...في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين
...لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
...للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول ا...
...والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن
...الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر
على عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا
...بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير
...به المعنى وعلى عدم تخصيص ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض
...من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يرد ما يفيد
...بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى
...عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه
...بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة

٧٥

٧١

لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل
النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل بل يجب ان ياول عن (النقل)
معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب التاويل عند
التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه دل
على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس
في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على ا
لعرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان
تصديقه يستلزم تكذيب العقلي الذي هو اصل النقل لاحتياجه
اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لابد من معرفة
صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا
لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع
اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء
وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات
التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة
من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من

من الالفاظ المشهورة المتداولة بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول
صلى الله عليه وآله في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك
فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي
والمضارع والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا
رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد
الدليل العقلي النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات
فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والا
رادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق
احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين
يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا
افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد
ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل
ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك
وهو قياس وقسماه يعني ان يلزم العلم والظن خلاله

٧٣

اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون
بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل
على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام
منهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما
الى الاشتمال والذي باشتمال الموصل او باستلزام منهما هو القياس
وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول
آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال
ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المساويين
على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة
واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على كلي برر
حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس
اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها
مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار
موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الاشكال
القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة
والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة
اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بحسب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم

الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه
في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم
عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في
الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني
باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال
والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات
الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات
الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة
اقسام لان مقدماته اما يفيد تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق اعني
التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا
او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان
والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فهو
المغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي
هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات
التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل
وقد تبين لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا ههنا فلم جعل
في المادة القريبة القياس قسما واحدا يفيد الجزم في النتيجة لايق الجزم
في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات
المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم والقياس باعتبار المتن بدل على ان

الكبرى

القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة والاختصاص لهذا التقسيم
بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني
متصل انه امران وكذا اعم الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان
القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثنى
فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج
نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء
اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالي او نقيض
المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه
ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل حقيقي لكن ينتج
قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع واستثناء عين كل
من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما
استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز
ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من
الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين
احد الجزئين لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما
منفصل حقيقي فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر
وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما الص والآخر لكن
يفيد ان الظن ونفاضل بين الاشياء مذكور في غير هذا الفن يعني

ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي
يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج
واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد
فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء
الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس
والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم
يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ
واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما
في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي
الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان
لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير
ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون
علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال
بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا

تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق والاستقصاء
البحث عنها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه
لايراده ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان
لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض
الوضع للمجرد والا تركب لا متناهي ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد
عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف
والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء
بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة
المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد ولانه لو
كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان
حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة
على ذلك التقدير على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما
الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان تكون الصورة المعقولة
التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع

قد عرض له الوضع فرضناها مجردة و المقدار واما ان تنقسم
الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية
بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال
ايضا تقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة بالحقيقة
فلابد ان تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء
غير متناهية محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما
ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون
بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فمن شانه ان يكون معقولا
لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان
ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح
ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريهما من
الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا
فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل
ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان
كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته
لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في

العقل

واستعداد المقارنة المطلقة ص

العقل فان صحة المقارنة المطلقة او استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم
من المقارنة في العقل ق المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في
العقل فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة ا
لمطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج
مجرد قايم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على
المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل
وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير
بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه
الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة
الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال
فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال
لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم
بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل
ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم صحة امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير و
صحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقله انه يعقل ذلك الغير
وتعقله انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية

متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل ص

المعقول ٣ سطر

يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته اما لحصول
نفسه او لحصول مثال فيه والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين
ان يكون تعقله لحصول نفسه ونفسه دائما حاصل لا يغيب اصلا فيكون
التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله والاستلزام التجرد
صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض
عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة
عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره
فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة
انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها
انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد
الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة
موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا تقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية والمص ما ذكر
في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل
بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثاني

فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة
فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا
لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا
يتحد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة
على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل
واحد من المقارنين امر موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات
ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس
على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها

مبحث القدرة

القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في
التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر
على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او
لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا با
لقصد والشعور اما الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحد
بالقصد والشعور فهو النفس الفلكية والثاني وهو ان
يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور فهو الطبيعة
والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور فهو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة لا بالشعور فهو القوة النباتية فالقدرة يفارق

الطبيعة بالشعور لان تأثير القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة بلا شعور
واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار
فعنى القدرة صفة تكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوى الحيوانية قدرة
بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة
بشيء من التفسيرين لخلوها من الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان
قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من
التفسيرين اجيب بان ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها
صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال
القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها
على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته
على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب
اليه الجبرية مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش و
حركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها
الترجيح والتخصيص والتأثير ولا استناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع
والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل يسمى قدرة ام لا
لفظي والقدرة يفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر
كل

كل منهما مغاير لاثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس
من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج
وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله يفارق
الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب
ومصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة
الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما
قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم
يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا لزم الدور انما جعله ممكنا صحيحا
بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل
هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها
متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة
الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل
لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب
مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة يطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى

القسم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك
ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرائط التاثير منها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين
والا لاجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى
المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف
الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل
مقدور لها شرط مخصوص يتعين وجوده من بين المقدورات
المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها
ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير
فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة
القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها
بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وبتقدم الفعل
لتكليف الكافر وللثاني ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا
في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى
الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج
عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا
بالايمان حال الكفر والثاني لط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة

انه

انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير
المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني
ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها
محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها
مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي
اللوازم مات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع
الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير
مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله
تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والثاني بعينه بط
واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في
الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على
الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب
بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون
المكلف به مقدورا في زمان وجوده اما كون القدرة مجامعة
للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة
فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا

التكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان
ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان
لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن
الثاني ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه ح
يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرناه عن الكتاب
بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة
للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة
الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتج
الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض
والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل
فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان
العرض لا يطلق على صفاته وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي
نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل
وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول
بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة
بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة
ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها
بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل وح فهذا الاخير بان

فجوابه ان المح احداث حادث
باحداث آخر وايجاد الموجود ح

وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور واما بحاصلة
وهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم
لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كان القدرة قبل الفعل
لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع
النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لان الفعل
قبل وقوعه معدوم قطعا ولانه لا يكون بالحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة
القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع
الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اول
فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة
قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيها بالحل وهو تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه يراد به معنيان احدهما ان
حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل بشرط ان يكون
قبل مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل غير
مشروط بشرط كونه قبل مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان
هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم
امتناعه فيه بل منه مع فرض كونه ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا
لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في

فان قيل لا يلزم من
وجود القدرة القديمة ح

حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الوصفي وذلك لانا في تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير صحيح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كون زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما في قعود زيد صح اذ يمتنع ان يكون قائما وقاعدا معا وليس صحيح في زمان فانه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كان كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي لا من قادر

بشرط قيامه م

بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص م

واحد

واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحها في بحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد المقدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور متماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى لا بان يقع

امتناع م

بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك
اما بالاولى او الثانية فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع
بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في
ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه
ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول
وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واحتج المص لهم في
اثبات كونه عرضا بالتفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع عن القيام
فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا
من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذا الصفة
في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن
ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير
ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون
الآخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته
وانما التعذر لامر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى
صفة قال المص في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء
فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة عدمية
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض
عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن كما هو عليه وجعل العجز عبارة
عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا ولكن

ابدا بالعجز ما يعرض للمرتعش وبمثابة حركة الارتعاش عن حركة الاختيار في
العجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
ولتضاد القدرة والخلق لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام
القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا
لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر عنها بها فعل بلا روية
وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد
الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون بتكلف بخلاف
الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل
ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به
الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان
على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير
القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع
اجتماعهما في محل فلا كيف والظ اجتماعهما في محل واحد بالقياس
الى فعل واحد وما يتوهم من ان تلك الصفتين المتنافيتين لازمان
لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين
الوجوديين اللذين لا ينفكان وذلك معنى التضاد فجوابه
ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمتفق لامتناع

الاجتماع هو ما في اللوازم الانفصالية ومنها اللذة والالم
اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي
كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى التعيين المستغني بخفيه
فيقال اللذة ادراك الملائم هو كمال الخاص كالتكيف بالحلاوة
والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب
للغضبية وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة
العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه
دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك
فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل مناف من حيث
اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه مناف وبهذا القيد يظهر فائدة
قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم
ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في
اللذة والمنافي في الالم والى هذا اشار بقوله وهما نوعان
من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة
بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة
في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء
فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف
بالقياس الى المدرك فان امر العينه يلتذ به احد ويتالم به آخر

من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر الملائم صح

اي يختلف اللذة والالم بالقياس

وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان
عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها اللذة ونعرف
ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك
الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة ام لا وبتقدير المعلولية
هل يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو
نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار
ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافي اجيب بانه
لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما
عنه واراد بتصور الكنه ما يمنع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه
ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا
الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد
الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة
المني او عينه ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب
اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور
المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت
بزوال الغير الطبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما تنازعه
في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان

يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير
سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال
من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك
بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول
مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على
التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والا
صوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل
عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست
اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع
الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم
انها منحصرة فيه حتى يصح قولهم انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود
في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة
الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم بغير الحس
منه سببه الذاتي تفرق الاتصال العضو وكذا البرد يلزمه
تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء
الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه وا
لاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض البقق لشدة تفريقه
والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص
والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المسموعات

لشهادة التجربة فالحار ما يولم لانه تفرق الاتصال صح

وبعضها

فبعضها يفرق وبعضها يكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق
البالغ لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره الامام
الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع عضوه بسكين حاد في الغاية شديده
لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا
للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء ا
لمزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا
فربما يبتدي العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل ا
لالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي
بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينهما ويتشبه
بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك
النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق
الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر
هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء
بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب
الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان
يكون مشروطا بشرط فيتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان
التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه

متصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق
الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فيجب ان
يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب
بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب اليه لتفرق الاتصال
وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف
اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال
وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم
الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اولا
ولو سلم فالعدمي يجوز ان يقتضيه امر في الخارج ويكون ذلك الامر
سببا بعد الاتصال موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي سبب
الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار
الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج
المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه
المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه
الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج
المختلف فلذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس
لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم
وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر

من

من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق
مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب
الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق
واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما بين كيفية الحاس
وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس
من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن
الكيفية المنافرة في العضو وازال العضو الاصلية كما في سوء المزاج
المتفق فليس ثمة كيفيتان متنافيتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس
بالكيفية المنافية فلا يحصل هناك الم واما في سوء المزاج المختلف
فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة
واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات
اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا اذ يجب استمرارها
يقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف
التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة
لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان
المغاص في الحمام يستسخن هواءه اولا حتى اشمأز عنه فيتاذى
وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قدر
ساعة اثر فيه هواء الحمام وسخن فصار كيفية بدنه موافقة لكيفية
هوائه هو تراوح لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة

ادراكا والادراك اما حسي او عقلي
كان كل واحد من اللذة والالم صح

والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة
والالم الى قسمين حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق
بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة
الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان
المتمكن من غلبة ما ولو امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح
شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية
ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت
بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة
ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى
كما ان لذة العين الصحيحة من جمال المحبوب اقوى من لذة العين المريضة
وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق
اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك
المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان
المنظور ما كان احسن يكون لذة رويته اكثر ولما كانت
القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة
في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها
مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات

منغمسة بدل

بحث الارادة والكراهة

٨٥

وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب
كثير من المعتزلة ومن تبعهم المتقدمين الى ان الارادة هي اعتقاد النفع
سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه
ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا
لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى
بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك
لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل
بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه
بل نفعا له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه
او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر
من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة
تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة
فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما
لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا
عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما

بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه
ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر لمجرد الارادة فانا نعلم
بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه
حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان
من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع
له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه
اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان
لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا بمرجح يختص بذلك الطرف
فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي
من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض
التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب
اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم
من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة
صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك
لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة
وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته
يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر

دهشته

والقو

٨٧

والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين
والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة
والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان
ارادة الشيء بعينه كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر
من لزوم النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان
اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهو ظاهر
لزومهما فسادا ولو كانتا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الآخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة
يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء
مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة
الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان
يكونا متلازمين فيمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهرا او ضدين
لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم
اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه
من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حسب يعتقد

فيه مفرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك
انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع
الكراهة من وجهين بعض لو فسرت باعتقاد النفع او ميل
يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة
الشيء وكراهة المشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكره
من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا
عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير
الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا
معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى
الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد ولا
توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال
نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور
بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة
ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور
بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير
بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام
الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ
لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان

الارادة

٨٧

الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين
لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها
ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على تقرير وهذا
الاخير ظاهر من تفسير الارادة على راي الشيخ ولا تبعه والى هذا المذهب
اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة
والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر
لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها
وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المصنف حيث غير الضد
الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة
الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال وبالعكس
في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول

المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين

قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد
جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر
وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المعتزلة حيث فسروا الارادة
باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه آنفا ثم
ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت

بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف للمعتزلة القائلين بان معنى
الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور كما في العصاة واما
ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت
بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت
مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز
النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها
للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل
ما نجده من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت
عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم الفعل على العزم فلا يتصور
ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين
بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هذا هو التوطين يقبل الشدة والضعف
ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع
ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا
اليه بل يكون جازما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم بزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث
مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده اصلا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم

موجبا

موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة للفعل هي القصد وجوزوا ايجابها اما
واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما

ذكرناه اشار بقوله وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره

يعني ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت
الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف
والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد واما
اي اذا كان الارادة يعني القصد لا العزم
اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف

المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل منه

وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان
الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور
المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها بل باللذات واذا
ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض
ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا
الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة
وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او

الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان
في اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك
الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست
مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا
الى لا نهاية اللهم الا ان يذكر وانه الفرق على تقدير اقدار الله
تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في
ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى
اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له
الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها
بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة
مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز
ان تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور ولهذا اجاز ارادة الحيوة والموت وهذا او وهو
ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه
بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه
هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى
وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال

بين الكراهة

بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون ا
لكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزنا دون
النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية
التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز
وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول التميز
عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى
الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوعي على ما مر هو ان لكل نوع
من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث
اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث منها باذن
الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع
المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما
بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن
هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها ولا ان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها
فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة وللقوة التغذية الحيوانية بان

الفادم

الحس موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما التعفن
كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض
بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة
الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها
الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل انما هو الحفظ
لحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة
والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض
آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من
البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية
والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بتألف
من العناصر لما مر ويفتقر الحس الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري
يتكون من لطافة الاخلاط منبعث من التجويف الايسر من القلب ينتشر
بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح
الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على
ما شاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف
المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة
او شد رباط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى

وليسري الى البدن في عروق نابتة من القلب ح

بالحيوة ليست مشروطة بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في
الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة
بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم
قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة
فاما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا
فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز
ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو
ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو
البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء
حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور
المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل
الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال
في كون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه
بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم
والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري
بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت

مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي عدم منهف بالجوهر
ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضي
زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل
الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن
الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة
لا للموت واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في
الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد
احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية
قد تحدث بعد ان لم تكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة
بها كالعمى فان احد البصر اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث
نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على
ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر
عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد
المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء
كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما
في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لاجلها الافعال الطبيعية

وغيرها على المجرى الطبيعي غير مئوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم
الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون
الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال
ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها
صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من
الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات
ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية
وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر في اوله وعلى هذا يكون في تعريف
الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ
من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان الصحة
هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال
كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة
بدن الانسان وانما عدل في تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة
الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس ليس بتعريف للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه
هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع

لها غير سليمة و ذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث
هو مرض بالتحقيقة هو عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم
وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على
ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدا سلامة الافعال
وعند المرض تزول تلك الافعال الهيئة وتحدث هيئة هي مبدا الآفة
للافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل
العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض
المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل
تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس
الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث قال
الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن
بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او
وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت
الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان

الانسداد مجرى

ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم
يدخل المرض تحت الحال او الملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها و
الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه
الامور وتنقسم باعتبارها وهذا اما قيل من انها منوعات يطلق عليها
اسم الانواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل
مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد
قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى
المستلذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي
والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع
وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلهما علت على الفكر لفكر تحرك الروح
الى جهتين فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل
انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج
لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر

الخوف والغضب

ببالة انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تخفيفه امران احدهما غضب ثابت والالم بتقرر صورة الموذي في الخيال فلا اشتياق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا تشتد الشوق الى التحصيل ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك

الكيفيات المختصة بالكميات

والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفيات محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا

مثلا

بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع بعض كان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة منها ثنائي وثلث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يتعدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الصور مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عرض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة والمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وقد استشكل الامام فيه بانه لان الخط

المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة
فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل قد زالت وحدثت نهاية
اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير والمنحنى انواع متخالفة الاستقامة والاستدارة
والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم الفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء
ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على الآخر منها وامتنع
ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحنى او مساوله وظهر من هذا
ان ما يقال ان كل قوس فهو اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب
وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم
لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال
عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان ان يجوز زوال
كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما
في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى يعود على وضعها فان محيط دائرة على سطح
الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق
تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي
والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في
حركة المدحرجة وقد يرسم الخط المستقيم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض
على جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه ينطبق قوس من احدهما على الاخرى في بعض

الاوضاع

الاوضاع اما في جميع الاوضاع فلا ينطبق وذلك اذا جعل تقعير احدهما
في جانب تقعير الاخرى او قد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهاياته وفتل
لا يتغير وضعه ورد بان مثله تو هم كاذب ولو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا بانه
الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب للفهم
العامة فان النبال اذا ارادوا ان يعرفوا استقامة القداح ادنوه في امتداد
الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه
موجود فكذا الدائرة اي لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة
ايضا موجودة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد نفرض في داخله نقطة يتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي
خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
وجه توقف الدائرة على وجود خط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة
على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول
اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية
بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة
والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما يعني ان الخط المستقيم
لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه

لم يكن عارضهما يعني الاستقامة والاستدارة متضادين ح

والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح
مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير
متضادين بطل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي
موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان
الخط المستقيم قد توجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط
المخروط غير مستو وقد توجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا لم لا تجوز
ان يكون استدارة السطح واستوائه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل
لذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع والا لا زايد
لا حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم
عدم تضاد العارضين الا يرى الابيض والاسود لا يتضادان ان يصدق الجوهر
عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكر
ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا يضاد الاستدارة
لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا
للمستدير لكان المستقيم الواحد بالشخص ضدا لغير متناهية من المستديرات
المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد ولئن سلم كل
قوس يفرض ضد الذلك الخط فههنا كل قوس اعظم يكون اولى بالضدية فيكون

هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون ضدا
للشيء منها لان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي
من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة له لانا نقول لا وجود
للاستدارة المجردة في الخارج انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء
من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا تضاد
المستدير للمستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية
فيلزم ان يكون المستدير واحدا اضدادا بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي
يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد
في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وهو تعريف هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم
كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهر اما تخصيص
الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها
احاطة الحد بالجسم بل بالسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع
انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث
المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة
المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا
وقد يسمى نفس المعروض مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس وهو خاصة
للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر من حيث

بحث الاضافة

انه مضاف وجب ان ينعكس بتلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا فكما يقال الاب
اب الابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ولم ينسب الآخر من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الانسان
لم يقل الانسان انسان الاب واما المضاف الحقيقي فلا شبهة فيه حتى يتصور انعكاس
اذ لا يقال الابوة ابوة البنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة
كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى
والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المتضايفين موجودا
بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المتضايفين موجودين
بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة
كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر
التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم
الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر
امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات
المتاخر فيكون مجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجد
للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وتماميته فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين
وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما اذا
اخذا وحده فقد يتعاكسان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر
وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع كلواجب
كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم

الاقدم

والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج وافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول بقوله
والا لتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها
في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
في الامور الموجودة ولا يمنع تعلق الاضافة بذاتها الى جواب اعتراض ربما يورد اشارة
على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة
له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة
بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل
لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة
فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك
المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود
الوجود لانا نقول حصول الشيء في المحل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا
وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء
على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليها يعني ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصها
وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة
مخصوصة فيتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما قيل
من ان الاتصاف من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فاني يلزم من تقدمه المطلقة لا من قبيل النسبة

على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف
الشيء بصفته هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن وأشار
الى الثالث بقوله ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد لو كانت
الاضافة موجودة لزم ان توجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما له من
الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث
الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب
الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب بينها وان كانت الاعداد مراتب
مراتب الاعداد في نفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله والتكثر صفاته تعالى لو كانت
الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى بحيث لا يتناهى والتالي ظاهر
بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات خالقه فيتكثر الاضافات بحسب تكثر
الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق
يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له بالنسبة الى الموجودات لا ترتب
بينها وان بني على ان الكل متفقون على انه ليس له صفات موجودة غير متناهية
كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري
تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث
بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود
الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة بان يكون بعضها
موجودا دون البعض وتحقيق كل مضاف مشهوري لمضاف حقيقي بمعنى لا يجوز
ان يكون مضافا حقيقيا واحد يشتمل مضافين مشهورين فان المضاف
الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف

لحقيقي

٩٧ الحقيقي لمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر
لمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق
على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرض من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا
الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير
فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما بحسب
امر زائد في الطرفين اي بحسب امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما
او لا بحسب امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول التعشق فان اختصاص العاشق
بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة
جمال ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة
حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا
لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث
اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون بحسب صفة حقيقية في شيء منهما
والرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون
يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية
وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق
والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشتمل الافتراق الجوهرين

تخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان على ان الثاني ان كان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو
الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان
والاولية في الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا الاولية لحصول في الحركة يجوز ان ينعدم المتحرك في
آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فيه بل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول
في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك
لو لم يكن الخروج من الحيز الاول بعين الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول
الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج
وحركة منه ولما كان توهم حصول الجوهر في حيز اذا لم يعتبر النسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بالحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى
ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا فكونه في اول زمان
حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا
للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والتماثل امر زائد على السكون غير مشترط وفيه تغيير
وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون وقد حمل السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض
الآمدي بانا لا نم تماثل الحصولين وان اشتراكهما في كون كل منهما موجبا لاختصاص بذلك الحيز لا يوجب
التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان
مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة
مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف
باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون الشخصي

قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
قد عرف الفلاسفة الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة
ونظر فيه من وجهين الاول ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان الذي هو
مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكره المص قال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة
واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا غاية خفاء عليها واما الآن والزمان فهما
سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية
التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببان لهذه الامور في الوجود واستحسنه الامام
الرازي والمراد بالكمال ح ما يحصل بالفعل وانما سمي ما يحصل بالفعل كمالا لان ما في القوة
نقصان والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها
وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس معتبرا ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة
بصاحبها ولا يخفى ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها له كمالا له واحترز بالاول عن الوصول
فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان
التوجه اليه وهما كمالان لكن التوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم
ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من
مطلوب يمكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل
اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة
فهو كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من جهة
اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله بل من جهة
التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في مكان آخر واحترز بهذا عن الكمالات التي لا يكون كذلك
كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة

بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
فمما لا يتصورها الا الأذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورده في التعريف
يدل على تصورها بوجه ما والمقصود تحصيلها بكنهها لا على تصورها بحقيقتها وثانيهما ان
هذا ليس تعريفها للحركة بقصد به تميزها عن ما عداها اذ تحصل صورتها عند العقل بل
هو للتخصيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصوره
اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي
هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها
اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي — فلا بد لتحصيل التصور ايراد الوجوه التي فيها خفاء ص
لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستندة
الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول
٥ وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة
كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا المنتهى بحسب الوهم دون الواقع — بهذا منتهى
ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك
الحركة، منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المعتبر في التعريف ان يكون كمالا اولا
بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف
على رأي المتكلمين وتقييده بحصول المكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات
والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض
بان الحركة ينقطع عند الحصول في المكان الثاني لانها ينقطع في الآن الثاني لا في الآن
الاول وجوده اما ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة يكون بها الجسم

ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حد من حدود المسافة في آنين بل يكون في كل آن في حد آخر
ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة
يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان
به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة
ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها
لكن يختلف نسبة الحركة الى حدود المسافة فهي غير باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها
الى حدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد
الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على
المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة
امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود
لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اذ الحركة توجد
في زمان يحيط آخذا من آن حصول المتحرك في المبدأ والآن وصوله الى المنتهى
فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا قبل آن الوصول الى المنتهى فانه زمان غير حاصر دال اردت اعم — آنفا ولا بعده لما ذكر وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا م
من ان يكون آنا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول
الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول

في حد معين وذلك لحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم
يتعدد ولم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك
الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي
الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل
بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان
متحركا وان متوسطا واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا واجيب بان تشخص الحركة
بحسب تشخص الموضوع والزمان وماهية الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة
فالحركة التوسطية واحدة بالتشخص من التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان
واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدا ومنتهى معينين
وحين ان تبدل نسب التوسط المتشخص للحدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن
يفرض في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله
فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك للحدود المسافة ان كانت متعاقبة
متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة
كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات
للحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود
الحركة التي هي حد ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها تعرض لها هناك
نسبة في آن كما ان النسبة التي يمكن ان تعرض لها في حد وآن سابقين
او لاحقين فاتضح بما ذكرنا اعني الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما
بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن الشبهة المشهورة في الحركة من ان المتحرك

ما ان

في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الاين
بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر
من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الآنات
الاينية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة يتخلل بينها زمان
في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية
والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها امرا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكان
حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة
حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل
اثنين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين يفرضان
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة وكان
المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يمكن
هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم
شيء من المحذورات اقول القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا
من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في
الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني ظاهر البطلان لانها لو لم يكن
شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي
هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود
في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة

معا لانها غير قار الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم
ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة
بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول لكن النقض عن هذه الشبهة
بوجه آخر وهو ان لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل
المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر
الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب العرف في الافعال التي تنسب اليها فيندفع
الشبهة لكن باحد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال المتصل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال قوله يتوقف
اي الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى اشار اليهما بقوله
على المتغايرين لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء من جهة واحدة
وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة
والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليها اشار بقوله
والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان
الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف
الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به واما لما كان مقدار الحركة
على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه والمبدأ والمنتهى الحركة ليس مما يتاخر
في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة
لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع
هو علة القابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة الفاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار

او مستمرة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا في ذلك من مسافة او ما يجري مجراها
واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة
المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ
ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة بالعرض لها مبدأ ومنتهى
ولا شك ان الحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما
بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وقد يستدل على ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
تكون الحركة عندها بالقوة فذلك هو المبدأ وما فيه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة
وكذا استدل على انها لما كان لها كمال ثان تتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود
لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى
بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها
وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يصح
مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا
يعني قد يكون مبدأها ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض
ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين كالحركة بالمركز الى المحيط وبالعكس فان ذات
كل واحد منهما مبدأ ومنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض لتواسطه
عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك
ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما
حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما
بالنظر الى ما يقال انه قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس
الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل

التضائف والثانی علی سبیل التضاد اما ان الاول علی سبیل التضائف
فلان المبداء انما یعقل بالقیاس للذی المبداء انما یعقل القیاس الی المبداء
واما ان الثانی علی سبیل التضاد فلانهما متقابلان لما ذکرنا ولیس احدهما
عدما للآخر فهما اما متضائفان واما متضادان لکن لیس کل من یعقل مبداء الحرکة
یعقل منتهاها فثبت ان بینهما تقابل التضاد واشار الی الاعتبار الاول
بقوله احدهما بالنظر الی ما یقال له فان المبداء والمنتهی انما یقالان لذی المبداء وذی
المنتهی ولو اتحدت العلتان انتفی المعلول وعم لانک ان المعروض الحقیقی للحرکة
الاینیة والوضعیة هو الجوهر المانی للمکان المتصف بالوضع اعنی الصورة الجسمیة التی
هی جوهر ممتد فی الجهات الثلث فیطلق الجسم بمعنی الصورة هو القابل فی ذاته للحرکة المتصف
حقیقة بالمتحرکیة واما الهیولی والصورة النوعیة والاعراض الحالة فیهما فهی متحرکة بها بین
الحرکتین بتعاد بالعرض والمعروض الحقیقی للحرکة الکمیة والکیفیة هو الهیولی التی هی محل المقادیر
والکیفیات فانها ایاها فهی متصفة بها بین الحرکتین اصالة بالذات وما یجاورها
یتصف بها علی سبیل التبع وبالعرض وبالعرض اذا تمهد هذا فنقول لا یجوز ان یکون
المتحرک هو بعینه المحرک ای لا یجوز ان یکون الشیء الذی عرضت له الحرکة حقیقة واستدل
علی ذلک بوجهین الاول ان الامر المستمر لا یجوز ان یکون علة محرکة ای فاعلة للحرکة والا لکان
علة للجزء الاول منها فیعدم ذلک الجزء بدوام ذلک المستمر فلا یوجد الجزء الثانی منها لان
اجزاء الحرکة لا تجتمع فی الوجود فلا یتحقق الحرکة المرکبة منهما وهو المراد بقوله انتفی المعلول ای الحرکة
ولا شک ان المتحرک امر مستمر فلا یکون علة متحرکة وانت تعلم ان هذا انما یدل علی ان
الامر المستمر لا یکون وحده علة مستلزمة لوجود الحرکة فیلزم منه ان لا یکون المتحرک
الذی هو مستمر محرکا بنفسه کافیا وحده فی هذا التحرک لکن لم لا یجوز ان یکون هو مقتضیا

لوجود الحرکة بشرط زوال حالة ملائمة ویکون تجدد اجزاء الحرکة بسبب القرب والبعد من تلک الحالة
الملائمة کما زعمتموه فی الطبیعة التی هی محرکة عندکم مع کونها مستمرة وایضا قد تبین ان الحرکة
الموجودة فی الخارج هی الحالة المستمرة بالتوسط وانها مستمرة الوجود ما فیه شخصها الی منتهی
المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقیاس الی الحدود
المفروضة فی المسافة عوارض مفارقة ایاها لا یفید تعددا شخصیا فلم لا یجوز ان یکون المحرک
المستمر مقتضیا لوجود هذه الحرکة المستمرة قال الکاتبی عرض المستدل ههنا ان المحرک
للمتحرک لیس هو الجسم لذاته فاذا اعتبر فی افتقار الجسم للحرکة زوال حالة ملائمة او شرط
آخر لم یکن المحرک ذات الجسم بل مع زوال تلک الحالة فلا یقدح فی ذلک الغرض لکن
لا یتم به الدلالة علی ان فی الاجسام قوی هی مبادی حرکاتها والثانی ان الجسم المتحرک
لو کان هو المحرک بعینه یعم الحرکة جمیع الاجسام وفی جمیع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالی
باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساکنة دائما وبعضها ساکنا فی بعض الاوقات بیان الملازمة
ان ذات الجسم لو کان مقتضیا للحرکة لثبتت الحرکة ببقاء ذات الجسم فلا یوجد جسم
لم یتحرک دائما ولا یخفی ان هذا الدلیل مبنی علی اشتراک الاجسام فی حصة واحدة هی الجسمیة
المطلقة المقتضیة للحرکة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان یکون هناک حقائق مختلفة مشترکة فی کونها
جواهر ممتدة فی الجهات المقتضی بعضها حرکة بنفسه وبعضها دون بعض آخر وعلی تقدیر
التساوی فی الجسمیة جاز ان یکون اقتضاؤها للحرکة بشرط لا یعم ولا یدوم فلا یلزم من
کون الجسم المتحرک هو المحرک بعینه ان یعم الحرکة جمیع الاجسام فی جمیع الاوقات
ولما کان ههنا مظنة سؤال وهو ان ثبات الطبیعة امر مستمر الوجود کالحرکة وعامة للاجسام
فلم یلزم من اقتضائها انتفاء الحرکة ولا عموم الحرکة الطبیعیة لجمیع الاجسام فی جمیع الاوقات فلم لا یجوز
ان یکون جسم المتحرک ایضا محرکا مقتضیا للحرکة ولا یلزم الشیء مما ذکرتم فی الدلیلین فاشار الی الفرق بان

كلا هما اجاب بقوله لان الطبيعة المخلفة المستلزمة يعني ان الطبيعة المملة في الاجسام
مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال هو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها لتحصيل
به فلا يكفي لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل
لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لان
الطبيعة المقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب لا يكمل جوابا عن النقض كما جوابا عن اصل الدليل
كما اسلفنا في الجواب عنها والمذهب انسب اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع
والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة وردت رابعا بيان ذلك بقوله فان كل
الجواهر توجد دفعة ومركباتها بعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى وكذا تقدم
دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها الحركة لان
الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك
ان المراد بالحركة في مقولة ان ذلك الشيء بعينه منتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر
لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا
في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا توجد
منها في زمان من الازمان وبعث الحركة حال الحركة لان الا استقرار في الزمان ينافي الحركة اذ الآن
كل منها في آن فلا بد من ان يكون من جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما
موجودا فيه ولا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك ما حصل اولا
ولا وجد لها مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف
وغيره من المقولات حيث بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز

فلا يلزم

فلا يلزم من خلوه من الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم من خلوه
المتحرك من الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما قرر واعترض عليه بانه وان لم يلزم فيه ذلك المحال
لكنه يلزم محال آخر وهو انه اذا خلى الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن في ذلك
الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات
وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء
منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة نارا ثم هواء كذلك ايضا حركة وايضا
لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان متطابقة
بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذا لا يكون حركة
لانتفاء اللازم للحركة عنها واجيب بانا لا نسلم انه لا بد كما ان للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى
اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بحسب استمراره وعدم استقراره اينات
غير متناهية كل واحد منها يفرض في آن فقط فكذا للمتحرك في الكيف فيما بين مبدأ الحركة
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها
في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع
والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه
كلما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف
على حد كذا اذا فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون بينهما بحيث يمكن ان يفرض
فيه اين او كيفيات لا تقف على حد فلو ادعى مثل هذه الحال السيال الذي تتبدل افراده
على المحل مع بقاء التشخص لا بد ان يكون عرضا لتقوم المحل بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر اعترض
عليه بان المادة المتشخصة العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فيجوز ان يتبدل

عليها الصورة لحالة فيها على كونه تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كحركتها
في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان خلوه عن تلك الكيفيات مع بقائه
موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فلا يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور
ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تحصيل ذاتا
معينة بالفعل الا بان تتصور بصور معينة بالفعل والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم تتصور
تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل
اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالكلية
لانا سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بصور متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك
الصور ذات محصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات
المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا فتبطل وهذا الجواب
كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة
المعينة وذلك لما تقدم من ان هيئات وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة
للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك
بعد مجال اقول والحق انما تم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة [illegible] منه ولا يتم
في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع
الحركة فيها اما ان يكون لوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت
استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها ينعدم بانعدام جزء منها
فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب من محله الى

الحركة في المعقولات الاربع فنقول اما الكم فالحركة في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف
فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل او ينتقص منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان تتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن
المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها
من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع وقد
يطلق التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظته وهما من باب الكيف وتشبث
بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف وان الجسم مركب من الهيولى والصورة
والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابل للمقادير المختلفة بحسب اسباب
فيجوز ان تنتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وقال
بعض الفضلاء وانما يتم ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليها الصور والمقادير
المختلفة من غير ان يقتضي شيئا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفك عنه وبهذا اندفع
ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بناء على راي من جعل
المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل
متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجوز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر فلم يمتنع مانع
وانتقال الجزء الى مقدار الكل التخلخل وعكسه التكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء
منفصلا اذ مع كونه جزءا متصلا لا يمكن على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال
في امكان ان يتعدى الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض وانه لو جاز ذلك لجاز ان القطرة

على مقدار التجرد بالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انفعال الجسم عن مقداره يكون
يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون بقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول
بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان
التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار والمقصود
بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام من القول انها
لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصور الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير مقتضاه جزئه الا انه يمكن انفعال الهيولى من هذا المقدار
الى مقدار آخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى
لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه الصورة
ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات
امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان وفي المقصد
ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها
اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل به هواء من
خارج ثم كب عليها يدخلها وبهذا الطريق يملئون الرشاشات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ بماء الورد وذلك الدخول لما احدث فيها بان يخرج المص
منها بعض الهواء فبقي ذلك البعض الخارج فلما لا منفذ بل لان المص اخرج بعض
بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان ذلك الخارج
ثم لما برد في ذلك الهواء المتخلخل بالبرد الذي في الماء تكاثف وصغر حجمه او عاد بالطبع
الى المقدار الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني

ان الانية اذا امتلأت ماء وشد راسها واغليت تغطية العليا ينصدع الانية
وما ذلك الا لان الغليان يصعد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية
فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد حجمه الى حجمه الاول
فظاهر انه لم ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه الى الانفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو
فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخل في جميع الاقطار بنسبة طبيعية
بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية
للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو
والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المعتدي
باقية كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم بما تحرك كل واحد منهما في امتيه
او وضعه او كيفيته لكن ليس ذلك حركة في الكم وقد احتج بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها
عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك بسبب دخول الاجزاء الزائدة في منافذها ومسامها
ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة قال بعض الفضلاء
ان كان اتصال الزائد بعد المداخلة بالاصلية على تصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب
ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة
ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر او من صنف من نوع
من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه
وحاصله ان يتوارد افراد المقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار
في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان

له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء ما كان له المقدار الكبير محل المقدار
الصغير والكبير متغايران في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد المقداران على شيء واحد
بعينه بل ليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لانفصال
الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المقام
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية احدهما سواء اتصلا على وجه صار المجموع متصلا
واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل
الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع
يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم من مبدا نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل
تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل
تشخصه بانتقاص ما ينقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب فان عظمت جثته وصارت
ضعفا او اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان
نقصت جثته وصارت عشر عشير لما كانت في حال الشباب وفي ذلك ان العظم والصغر
ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم
ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس اياهما [illegible] لا اثبات الحركة في الكيف اعني
الاستحالة ويستشهد لوجودها بالحس فانا نجد هذا الماء البارد يصير حارا بالتدريج
وبالعكس ولا يخفى ان ثبوت هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات
قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي
ولا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قد اكتفوا فيه بالحس فانه يحس انتقال
الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن اصفرار الحصرم من الحموضة
الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون

هناك

١٠٧

هناك كيفيات متجددة في انات بينهما ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك التغيرات
دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز
والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالهما في مباحث المزاج والمص[نف] اشار
الى بطلان مذهبي الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء
مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان يجد الحس لحر باطنه اذا ادخل يده فيه
او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ط
اي وقوع الحركة في الاين والوضع ايضا اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس
اما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه لكنها تتبدل بها في التدريج نسبة
اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره
فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير في وضع
الا وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه
ليس الا المجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوت الحكم للمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان
بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة بحسبها
وحدة المقدار والمحل والقابل وباختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى لاختلاف
ونقضا دالا ولى المتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل لانقسام اختلاف الحركات
قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض والاتحاد بها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف
بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشرع في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة اعني ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي لانه يختلف
باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافها ماهية الحركة بل [illegible]

لا تختلف هويتها لعم يتفرع على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت
الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروضات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعات
مختلفة الماهية كالانسان والفرس وحصوله باسباب مختلفة كالنار والشمس وبهذا
يظهر ان لا اثر لاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا و
للحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو
فرضنا فلا اختيار في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق الزمان غير تعلق الحركة التي جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا او المبدا
والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة
الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم
التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر والتصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف
ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها الى الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم
السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني ان الحركتين بالنوع
بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيها نوعا واختلافها بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة
فيها نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع
بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذه الموضع غير حركته
منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا

الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية
للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا التي ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة
معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتنقل في زمان معين من
اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس
ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسمن والتسود في زمان واحد واما
وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك اذا تحرك بمحرك آخر
قبل انقطاع حركته فالحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة
ولا تميز في تلك الحركة توجب اثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض
الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية
مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن له محركا وان كان له
اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي
وان كان غيره تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني
الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهو امر كلي
والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص اتفقه

[illegible]

لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددة ومجموع المحركين واحد
بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه
فالصواب ان يعلل هذا الحكم بان محركا واحدا بالشخص مثلا اذا حرك بالقسر في مسافة بعينها
من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رآه زيد او عمرو او غيرهما
وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر
ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل
البدل ولكن بين في محله انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع من اراد الاطلاع
عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى
العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة الجسم من العلو الى السفل وبالعكس او في البياض من
وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر متضاد له وبالعكس ولا لتضاد
المحرك لانهما مع تضاد المحرك كما في الحركة الصاعدة للحجر وللنار بالقوة القسرية والطبيعية
المتضادتان وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد
لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما ينافي الزمان ولا يتصور
للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا

عند تضاد الزمان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك
لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والقاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد
فتعين ان يكون تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله والتضاد الاولين
للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة
من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة
الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما مع التضاد لعارض كون احدهما في غاية القرب
من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان
هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كانت
المخصوصة بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض وعلى ما يتعلق به فلا استبعاد في
قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران
وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في
تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق
الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ
وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه
بان ثبوت هذين الوصفين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن وجود

ولا استبعاد في ان يعلم احد الوصفين للمتأخرين علة للآخر فان قيل يلزم التضاد
بان كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها اليها لا ... وهم قد صرحوا بان
لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة واتفق بلزوم التضاد
بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس
بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى
الاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا
بين المستديرتين اقول مبنى على ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا
لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث
الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم وما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل فعلى هذا لا يتحقق التضاد
في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط الى المركز اذ فيما سوى ذلك
لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا
وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث حصول
فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز
والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات
فبحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم
بالذات فيجب انقسامها بعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل غير المحرك



